FRIEDRICH WILHELM JOSEPH

SCHELLING

Žmogaus laisvės filosofija



pradai

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH

SCHELLING

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände

1908

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH

SCHELLING

Žmogaus laisvės esmės ir su ja susijusių dalykų filosofiniai tyrimai

Iš vokiečių kalbos vertė
ALFONSAS TEKORIUS

Įvadą parašė
ARVYDAS ŠLIOGERIS

Vilnius ALK pradai 1995

UDK 14
Še 35

Versta iš: *Schellings Werke*. – München, 1927. – Bd. 4: Schriften zur Philosophie der Freiheit. – S. 223 - 308.

Knyga išleista
ATVIROS LIETUVOS FONDO
lėšomis

ISBN 9986-405-36-X

TURINYS

LAISVĖS PASLAPTIS

Friedrichas Schellingas (1775–1854) – vokiečių klasikinės filosofijos atstovas, kurio idėjos priklauso didingam intelektualiniam kosmosui, sukurtam I. Kanto, J. Fichte's, G. Hegelio ir kitų mąstytojų, gyvenusių ir kūrusių XVIII ir XIX a. sandūroje, kai Vokietijos dvasinis gyvenimas pasiekė nepaprasto intensyvumo ne tik filosofijoje, bet ir kitose kultūros srityse. Šiame kosmose F. Schellingas užima jei ir ne išskirtinę, tai bent jau labai svarbią vietą. Tiesa, F. Schellingo filosofija istorikų vertinama atsargiai, su išlygomis ir rezervais. Kanto ir Hegelio vardai jau tapo chrestomatiniais, ir milžiniška jų idėjų įtaka, nusitęsusi per visą XIX a., pasiekė net mūsų laikus, o Schellingo idėjos, nors niekada nebuvo visiškai užmirštos, kol kas netapo chrestomatine klasika.

Kodėl taip atsitiko? Į šį klausimą atsakyti nėra lengva, nes vėlesnių kartų požiūris į praeitį priklauso nuo daugybės atsitiktinumų ir istorijos kaprizų, kuriuose dažnai nesama nei logikos, nei objektyvumo, nei pagaliau teisingumo. Paminėsiu tik porą dalykų. Schellingas kaip filosofas subrendo nepaprastai anksti, dar nesulaukęs dvidešimties metų, bet, deja, patyrė tipišką vunderkindo lemtį. Tik ką išaugęs iš vaiko amžiaus,

jis tapo įžymybe ir buvo beveik be išlygų įrašytas į vokiečių filosofijos klasikus. Patys pirmieji jo veikalai buvo iškart pripažinti amžininkų, ir 23 metų jaunuolis, dar neapsigynęs disertacijos, tapo Jenos universiteto profesoriumi – atvejis anų laikų Vokietijoje visiškai unikalus. Tačiau taip anksti ir taip ryškiai įsižiebusi mąstytojo žvaigždė netrukus ėmė blėsti, ir po dešimties metų ją visiškai užtemdė Schellingo jaunystės bičiulis ir varžovas filosofijos srityje G. Hegelis, savo didinga, sakytume, megalomaniška panlogistine sistema ir monumentaliais veikalais apstulbinęs ne tik Vokietiją, bet užhipnotizavęs beveik visą Europą ir net Rusiją. XIX a. intelektualai jautė beveik patologinį poreikį visa apimančių filosofinių sistemų, į kurias, tarsi į paties Dievo padarytą etažerę, būtų sudėta viskas, kas tik žinoma apie gamtą ir istoriją nuo Adomo ir Ievos laikų. Hegelis šį poreikį patenkino idealiai; jis nesidrovėjo pareikšti, kad esąs paties pono Dievo intelekto atstovas šioje žemėje ir žinąs viską. Schellingas, deja, nebuvo taip tvirtai įsitikinęs savo dieviškaisiais įgaliojimais, ir per visą ilgą gyvenimą taip ir neįstengė susisteminti savo įvairiaspalvių, dažnai genialių, filosofinių intuicijų. Jis net neparašė nė vieno fundamentalaus veikalo, apimtimi, nuoseklumu, architektonika ir išbaigtumu bent iš tolo galinčio lygintis su Kanto *Grynojo proto kritika* arba Hegelio *Dvasios fenomenologija*, o „laiko dvasiai" reikėjo kaip tik tokių monumentų. Schellingas buvo ieškotojas, o ne konstruktorius, poetas, o ne architektas. Jo tikroji stichija – kas akimirką atsinaujinantis atvirumas nežinomybei, klausimas, į kurį nesama galutinių atsakymų. Kaip tik tai trukdė jam viską tvarkingai sudėlioti į sistemos stalčiukus. Kaip tik todėl

ir amžininkai, ir įpėdiniai jam neuždėjo filosofijos monarcho karūnos.

Bet esama dar vienos, netgi svarbesnės, priežasties, dėl kurios Schellingui nebuvo lemta tapti ano meto sielų vedliu. XIX a. intelektualai pasižymėjo vienu abejotinos vertės bruožu – jie buvo pamišę dėl istorijos. Pasaulinės istorijos fantomas užvaldė jų sielas tarsi narkotikas. Istorija išstūmė Dievą ir gamtą. XVIII a. pabaigoje prasidėjusi revoliucijų, socialinių utopijų ir totalinių ideologijų epocha taip susiaurino ano meto vidutinio intelektualo akiratį, kad jame liko tik žmogiškieji dalykai. Visa, kas *yra*, yra žmogus – šitaip galima apibūdinti tokią panhoministinę nuostatą. Fichte's teroristinis *Aš* ir Hegelio panlogizmas puikiai nusakė šitą aklumą ir siaurakaktišką abejingumą visa tam, kas netelpa į siauros panhoministinės optikos lauką. Tuo tarpu Schellingo dievaitė vis dar buvo gamta, ir ne toji buldozerinė, geležiniams mechanikos dėsniams pavaldi gamtos karikatūra, kurią entuziastingai tapė Spinoza, prancūzų materialistai ir matematinės–eksperimentinės gamtotyros fanatikai, ne toji, kuri labiau priminė fabriką, o ne žydinčią obelį, o toji, kur vis dar patekėdavo ir leisdavosi saulė, pražysdavo ir nuvysdavo gėlės, kur rytmečiais rasodavo žolynai, o upokšniuose žaidė upėtakiai; gyva, stulbinančia spalvų, formų, garsų, amžinos jaunystės gausa trykštanti gamta, pramotė, lopšys, visų žmogiškųjų dalykų žemė ir dangus, dievų bei demonų prieglobstis ir namai. Štai tos regimos ir apčiuopiamos gamtos negalėjo užmiršti Schellingas. Štai toji gamta, o ne istorija jam buvo tikroji žmogaus dvasios tėvynė. Loginiai ir matematiniai gyvosios gamtos pakaitalai jam, kaip

ir Goethe'i, kėlė pasišlykštėjimą, sumišusį su nerimu ir baime. Schellingas dar anuo metu pranašiškai jautė grėsmę, glūdinčią teroristinio proto konstrukcijose, į kurias buvo negailestingai spraudžiama tikroji, į jokias lygtis, jokias formules ir jokias teorijas netelpanti gamta. Štai kodėl amžininkai nelabai mėgo jo filosofiją. Jie šlovino grynąjį protą ir geležinę logiką, kurių šeimininkas, bet kartu ir vergas, buvo skaičiuojantysis žmogus. Europa pergalingai žygiavo į technologinį rojų. O Schellingui rūpėjo ne gamtos užkariavimas ir techninis išprievartavimas, bet harmoninga žmogaus ir gamtos pusiausvyra, toji sandermė tarp žmogaus ir jo pramotės, kai žmogaus siela nepraranda gamtiškumo, o gamta pulsuoja sielos ritmu.

Šią sandermę, šią judrią ir net tragišką žmogaus ir gamtos tapatybę ar veikiau amžiną giminystę Schellingas vadino dvasia. Taigi dvasia jam nėra tik žmogaus nuosavybė, sutampanti su grynuoju mąstymu, kaip skelbė Fichte ar Hegelis. Idealusis pradas yra tik viena dvasios pusė; kita pusė, neatskiriama nuo pirmosios, išauga iš gamtos įsčių, iš žemės tamsos. Žmogus nėra angelas ar grynojo proto mašina; jame sutelkta visa tamsiojo prado galia ir kartu – visa šviesos ir meilės jėga, kylanti iš idealiųjų jo sielos sandų.

Štai kodėl laisvės klausimas Schellingui iškyla ne kaip Buridano asilo problema – kurią šieno kupetą pasirinkti, tą, kuri kairėje, ar tą, kuri dešinėje. Pagrįsti laisvę ne vien kaip *liberum arbitrium,* bet ir kaip visos esinijos bruožą ar net pačią esmę – štai kokį uždavinį kelia Schellingas ir bando jį spręsti traktate *Žmogaus laisvės esmės ir su ja susijusių dalykų filosofiniai tyrimai.* Laisvės klausimas jam neatsiejamas nuo visos esinijos

sąrangos, o ne vien nuo žmogaus valios kaprizų. Smelkdamasis į šią sąrangą, realią ir gyvastingą laisvės sąvoką Schellingas apibūdina šitaip: laisvė yra gėrio ir blogio, pasireiškiančio ne tik žmoguje, bet savotiškai ir visoje esinijoje, galimybė.

Aiškindamiesi laisvės fenomeno sklaidą, patenkame į patį Schellingo metafizikos centrą, kur iškyla visai netikėtas Dievo vaizdinys, paneigiantis ir krikščioniškąjį, ir deistinį, ir pagaliau net kasdieniškąjį Dievo paveikslą. Laisvės, vadinasi, gėrio ir blogio galimybės, šaknys glūdi neišmatuojamoje Dievo gelmėje, o žmogaus laisvė yra tik tos gelmės išsiveržimas į paviršių. Dievas Schellingui nėra grynojo gėrio, grynojo grožio ar grynojo protingumo šaltinis; Dievas juolab nėra vien dorovinė pasaulio tvarka; ne, jis „turi savo gelmėse visai kitų ir daug gyvybingesnių varomųjų jėgų". Kadangi Dievas nėra loginė ar dorovinė mašina, kadangi, kaip sako Schellingas, jis yra gyvenimas, meilė ir asmuo, kadangi jis yra gyvasis Dievas, jame turi glūdėti tikrąjį gyvastingumą sudarantys pradai, o tas tikras gyvastingumas yra dinamiška šviesos ir tamsos, gyvenimo ir mirties, gėrio ir blogio, būties ir nebūties dermė. Štai kodėl gyvasis Dievas nėra tik monotoniška grynosios idealybės skaidruma; jame glūdi tamsusis pagrindas – potenciali blogio, chaoso, nebūties, bet kartu ir pačios laisvės, pragarmė. Dievas yra dviejų pradų – kuriančiojo ir naikinančiojo, būties ir nebūties, gėrio ir galimo blogio – vienis. Tamsusis pagrindas yra gamta pačiame Dieve, vadinasi, neatskiriama Dievo prigimties dalis, kuria jis negali disponuoti kaip tinkamas. Gamta ir žmogus, iškylantys iš Dievo gelmės, irgi turi abu pradus – būties ir nebūties, šviesųjį ir tamsųjį. Tačiau tai, kas Dieve

ir gamtoje susilieję į vienį, žmoguje gali išsiskirti ir atsiskirti. Šitaip Dievo tamsusis pagrindas žmoguje gali virsti ir virsta aklos savivalės, o kartu ir blogio šaltiniu. Blogis nėra pats tamsusis pagrindas; blogis atsiranda tada, kai žmogus laisvės aktu pasirenka tamsųjį pagrindą ir nukreipia jį prieš meilės ir šviesos pradą. Todėl blogis yra dvasios aktas, o ne kokia nors gamtinė būtinybė, pavyzdžiui, aistros ar atsidavimas jusliniams geiduliams.

Ką visa tai reiškia? Ar Schellingo laisvės dialektika yra tik gnostinių kliedesių rinkinys, ar joje esama esminės tiesos, atskleidžiančios giliausią esinijos sąrangą ir žmogaus prigimtį? Lėkštojo racionalizmo adeptai arba „moksliškai mąstantys" filisteriai Schellingo intuicijose, be abejonės, įžvelgs tik niūrias mistiko fantazijas, grąžinančias mus į ankstyvuosius viduramžius ar vėlyvąją antiką, kai nesuskaičiuojamų gnostinių sektų ginčai kaip tik ir sukdavosi apie tokius sveiko proto ar matematinės formulės nepagaunamus dalykus. Bet galbūt tie dalykai ir yra svarbiausi kaip tik todėl, kad jie nepasiekiami lėkštam, skaičiuojančiajam mąstymui. Jei jie netelpa į matematines lygtis ar kokį nors „metodą", tai nereiškia, kad jų išvis nėra. Jei nesame sukaustyti tariamo moksliškumo prietarų ir kompiuterinės mąstysenos, mums staiga atsiveria paprasta, bet lemtinga Schellingo intuicijų tiesa, įsismelkianti į pačią esinijos širdį. O toji širdis išties susidvejinusi. Kad ir kaip vadintume esiniją – Dievu, gamta ar pasauliu, – visur išvysime amžiną vienas kitą neigiančių pradų – formos ir chaoso, būties ir nebūties, pastovumo ir kaitos, gyvenimo ir mirties, dermės ir nedermės – žaismę, kuri kartu yra ir tų pradų harmonija,

ir nuolatinis jų tarpusavio vaidas. Šiaip ar taip, gamtoje šie pradai išties susilieję, neatsiskyrę vienas nuo kito, ir iš jų judrios sandermės iškyla visas gamtos gyvastingumas, ir švelnus, ir žiaurus, ir globojantis, ir žudantis, ir gimdantis, ir marinantis. Ir kol žmogus savo sieloje išsaugo šių pradų – šviesiojo ir tamsiojo, protingojo ir neprotingojo, intelekto ir širdies – pusiausvyrą, jis, kaip pasakytų Schellingas, lieka „centre", taigi nepažeidžia tragiškosios sandermės ir amžinųjų esinijos įstatymų. Bet žmogus – čia Schellingas absoliučiai teisus – gali pažeisti trapią esinijos harmoniją, ir kaip tik todėl, kad jo racionalusis pradas gali atitrūkti nuo savo tamsiųjų, tačiau patį protą maitinančių ir jo beribes pretenzijas tramdančių šaknų. Tada protas, lyg iš žemės išrautas medis, pakimba tuštumoje. Tada vienoje pusėje lieka sterilus intelektas, o kitoje – gryna instinktų ir chaotiškos pasąmonės tamsa; vienoje pusėje beaistris skaičiuojantis protas, kitoje – išprotėjusi aistra; vienoje pusėje kraują stingdanti logika, kitoje – ne mažiau pražūtingas chaosas. Ir tada prasideda žmogaus agonija; tada prasiveržia blogis, ir žmogus virsta naikinimo pabaisa. Intelektas atsisuka prieš tamsųjį pradą, kuris ir tapo tamsus dėl to, kad jį paliko proto šviesa, ir be gailesčio puola jį naikinti. Bet ir tamsusis pradas, nebenuskaidrintas švelnaus proto, su šėtoniška neapykanta užpuola priešu tapusį intelektą. Esinijoje vykstantis vaidas, galiausiai tarnaujantis harmonijai, į dvi puses perskilusioje žmogaus sieloje įsiliepsnoja ir, išėjęs į paviršių, virsta totaliniu karu – žmogaus karu prieš gamtą, proto ir jausmų nederme, sąmonės ir pasąmonės priešprieša. Ši nedermė galiausiai virsta net socialinėmis katastrofomis. Bendruomeninėje

egzistencijoje įsigali politinis racionalizmas, kuriantis totalitarinę visuomenę, kur techninis intelektas paverčiamas negailestinga individo naikinimo mašina. Kartu prasideda masės žmogaus karas prieš aukštąją kultūrą, brutalios jėgos karas prieš savo priešingybę – anemišką elitinį ar sektantišką „dvasingumą". Šį karą galima pavadinti globaline revoliucija, kurios padariniai, net pernelyg akivaizdūs mūsų šimtmetyje, badyte bado akylesnio žmogaus akis, tačiau tik nedaugelis supranta tikrąsias šios viską naikinančios revoliucijos priežastis.

Laisvės eonas yra teroro karalystė, jei tik ši laisvė kyla iš minėto žmogaus sielos susidvejinimo. Tokia laisvė gali tarnauti tik blogiui. Štai ta paprasta ir lemtinga Schellingo mintis, skleidžiama šiame unikaliame traktate. Galbūt mes net geriau už patį mąstytoją nuvokiame šios minties didybę ir tragizmą. Neatsitiktinai Martinas Heideggeris šį Schellingo traktatą pavadino giliausiu XIX a. filosofijos kūriniu, šitaip jo autoriui atiduodamas pirmenybę net prieš lėkštoką Kanto ar Hegelio racionalizmą. Savotiškai lemtinga ir tai, kad kaip tik šis Schellingo veikalas – pirmasis, išvydęs šviesą lietuvių kalba. Svarbiausios jame skleidžiamos intuicijos, o pirmiausia didi pagarba gamtai, nesunkiai atlieps lietuvio gamtojautą, kurią galime laikyti galbūt unikaliausia mūsų sielos kertele. Neabejoju, kad įdėmus skaitytojas šiame traktate, beje, parašytame galinga kalba ir išraiškingu stiliumi, ras tokių vietų, kurios palies giliausias jo sielos stygas. Šito leidžia tikėtis ne tik paties traktato turinys, bet ir puikus Alfonso Tekoriaus vertimas.

Arvydas Šliogeris

Žmogaus laisvės esmės ir su ja susijusių dalykų filosofiniai tyrimai

PRATARMĖ[1]

Prie to, kas čia bus aptariama, autorius nedaug ką gali pridurti.

Kadangi prie gamtos dvasinės esmės pirmiausia buvo skiriami protas, mąstymas ir pažinimas, tai gamtos ir dvasios priešybė teisėtai buvo nagrinėjama pirma šiuo aspektu. Tvirtas tikėjimas, kad protas būdingas vien žmonėms, įsitikinimas, jog bet koks mąstymas ir pažinimas yra grynai subjektyvūs dalykai, kad gamta absoliučiai neturi nei proto, nei gebėjimo mąstyti, ir kartu visuotinai paplitęs mechaninis vaizdavimosi būdas – nes net Kanto atgaivintas dinamizmas perėjo vėlgi tik į tam tikrą aukštesnį mechaninį pradą, taip ir palikdamas visai nepažintą savo tapatumą su dvasiniu pradu, – visa tai ganėtinai pateisina tokį analizės eiliškumą. Dabar minėtos priešybės šaknis jau išrauta, ir teisingesnės sampratos tvirtėjimą galima ramia širdimi palikti bendram didėjančio pažinimo procesui.

Atėjo metas išryškinti aukštesnio rango arba, tiksliau sakant, tikrąją – būtinybės ir laisvės – priešybę, tą, nuo kurios nagrinėjimo ir prasideda žengimas į patį filosofijos branduolį.

2. 459

Pateikdamas pirmąjį bendrą savo sistemos aprašymą (*Spekuliatyviosios fizikos žurnale* [2]), kurį tęsti, deja, sutrukdė išorinės aplinkybės, autorius apsiribojo vien filosofiniais gamtos tyrimais: nors veikale *Filosofija ir religija*[3] jis ir padarė pradžią, kuri dėl dėstymo trūkumų išėjo blankoka, čia skelbiamame darbe jis pirmą kartą visai aiškiai suformuluoja savąją filosofijos idealiosios dalies sampratą; norėdamas, kad anas pirmas mėginimas neliktų visai bereikšmis, autorius jaučia būtinybę jį papildyti šiuo kūriniu, kuris jau objekto pobūdžiu turi pasakyti apie sistemos visumą kur kas daugiau negu kokie nors daliniai tyrimai.

Nors autorius iki šiol niekur (išskyrus veikalą *Filosofija ir religija*) neišdėstė savo nuomonės apie svarbiausias problemas, kurios čia bus aptariamos – tokias kaip valios laisvė, gėris ir blogis, asmenybė ir t.t., – tai nesutrukdė kai kam priskirti jam iš piršto laužtų nuomonių, prieštaraujančių net ano veikalo, kuris, kaip atrodo, niekam nė motais, turiniui. Nemaža iškraipymų ir klaidų čia gvildenamais klausimais, neva vadovaudamiesi autoriaus pažiūromis, pridarė vadinamieji – nei prašyti, nei pageidauti – šalininkai.

Šiaip jau tikrų šalininkų, mano supratimu, galėtų turėti tik susiklosčiusi, baigta sistema. Iki šiol tokios sistemos autorius dar niekad nėra pateikęs – jis nagrinėjo tik jos pavienius aspektus (ir tai dažnai tiktai kokiu nors vienu, pavyzdžiui, poleminiu, atžvilgiu); taigi savo raštus jis laiko visumos fragmentais, kurių sąsajoms įžvelgti

reikia subtilesnio pastabumo, negu jo paprastai turi karštakošiai sekėjai, ir daugiau geros valios, negu jos galima tikėtis iš priešininkų. Kadangi vienintelis mokslinis darbas, kur dėstoma autoriaus sistema, liko nebaigtas, tai jo tikrosios tendencijos niekas nesuprato arba suprato labai nedaugelis. Šiam fragmentui vos pasirodžius, iškart prasidėjo, viena, jo diskreditacija ir klastojimas, o kita – visokie aiškinimai, gvildenimai ir vertimai, bet blogiausia, kad viskas buvo verčiama į tariamai genialesnę kalbą (nes tuo metu daugelio protus buvo apsvaiginęs kažkoks nenumaldomas poetinis kvaitulys). Panašu į tai, kad dabar vėl grįžta blaivesni laikai. Vėl atgauna vertę ištikimybė, darbštumas, nuoširdumas. Žmonės pradeda tuštybę tų, kurie, pasidabinę naujosios filosofijos sentencijomis, rietė nosį lyg prancūzų teatro herojai arba išdarinėjo figūras kaip lyno šokėjai, laikyti tuo, kas ji yra; o kiti, kurie, pasigavę kokią nors naujovę, kartojo ją visose prekyvietėse tarsi rylos melodiją, pagaliau sukėlė tokį visuotinį pasišlykštėjimą, kad netrukus jų niekas nebesiklausys, ypač jei kritikai, beje, nenorintys nieko blogo, išgirdę kiekvieną nesuprantamą rapsodiją, kurioje pasitaiko viena kita žinomo rašytojo frazė, nesiliaus teigę, jog ir visas kūrinys sukurtas pagal jo principus. Verčiau jie laikytų kiekvieną tokį rapsodą originaliu rašytoju – juk iš tikrųjų visi tokiais nori būti, o tam tikra prasme daugelis ir tikrai yra.

Tegu šis veikalas padeda pašalinti ir kai kurias išankstines nuomones, ir nemaža tuščių, menkaverčių plepalų.

Galiausiai norėtume, kad tie, kurie šiuo atžvilgiu atvirai ar užmaskuotai kritikavo autorių, pareikštų savo nuomonę lygiai taip pat be užuolankų, kaip padaryta čia. Puikiai perpratęs savo dalyką, gali laisvai ir patraukliai jį aprašyti – dirbtinės polemikos vingrybės nėra tinkamas filosofavimo būdas. Tačiau kur kas labiau norėtume, kad tvirtėtų bendrų siekių dvasia, o ne imtų viršų tas perdėm dažnas vokiečių polinkis į sektantizmą, kliudantis pažinimui ir pažiūrų kūrimui, dalykams, kurie nuo seno atrodė esą lemti vokiečiams ir prie kurių jie galbūt niekad taip dar nebuvo priartėję, kaip dabar.

Miunchenas, 1809 m. kovo 31 d.

Filosofiniai žmogaus laisvės tyrimai gali, viena vertus, siekti teisingai apibrėžti jos sąvoką, nes laisvė, kad ir kaip jos jausmas įsismelkęs į kiekvieno žmogaus sąmonę, visai nėra toks akivaizdus dalykas, kuris nereikalautų, jau vien ieškant jam tinkamos žodinės raiškos, didesnio nei įprasta mąstymo grynumo ir gilumo; antra vertus, tie tyrimai gali siekti atskleisti šios sąvokos sąsają su mokslinės pasaulėžiūros visuma. Bet kadangi sąvokos niekuomet negalima apibrėžti pavieniui, ir tikrai moksliškai pagrįsta ji pasidaro, kai susiejama su visuma, o tai ypač svarbu laisvės sąvokai, kuri, jeigu išvis neprasilenkia su tikrove, turi būti ne kokia nors subordinuota ar šalutinė, o vienas iš valdančių svarbiausių sistemos elementų, tai tie abu tyrimo aspektai čia, kaip ir visur, sutampa. Tiesa, pasak vienos senos, bet anaiptol nepamirštos legendos, laisvės sąvoka esanti absoliučiai nesuderinama su sistema, ir kiekviena į vienovę ir vientisumą pretenduojanti filosofija imanti laisvę neigti. Tokius bendro pobūdžio teiginius nelengva nuginčyti, nes kas žino, kokie ribojantys įvaizdžiai jau yra susieti

su žodžiu „sistema"; tad minėtame teiginyje esama daug tiesos, bet ir nemaža banalumo. Tarkim, kad sutinkame su nuomone, jog laisvės sąvoka visiškai, pati savaime nesuderinama su sistemos sąvoka; tada sunku patikėti galint egzistuoti – nes individuali laisvė vis tiek vienaip ar kitaip susijusi su pasaulio visuma (nesvarbu, realistiškai ar idealistiškai traktuojama) – kokią nors sistemą, tegu ir vien Dievo prote, kartu su laisve. Teigti apskritai, jog žmogaus protas šitos sistemos niekad nesugebės suvokti, tolygu vėl nieko nepasakyti, nes dėl to, kaip jinai bus suprantama, teiginys gali būti arba teisingas, arba klaidingas. Viską lemia principo, kuris sudaro žmogaus pažinimo pagrindą, pasirinkimas; ieškodami tokio principo, galime pasinaudoti mintimi, kurią yra pasakęs Sekstas apie Empedoklį: „Mokslininkas ir neišmanėlis gali įsivaizduoti, kad toks pažinimas tėra noras pasigirti ir laikyti save viršesniu už kitus, savybės, kurios turi būti svetimos kiekvienam nors kiek išmanančiam filosofiją; bet tas, kuris remiasi fizine teorija ir žino labai seną išmintį (ji priskiriama Pitagorui, bet minima Platono, tačiau manoma, kad ją kur kas anksčiau už Platoną yra pasakęs Empedoklis), jog tik toks tokį pažįsta, supras, kad filosofas pretenduoja į tokį (dievišką) pažinimą todėl, jog jis vienintelis, išlaikydamas protą gryną ir neaptemdytą pykčio, kartu su Dievu savyje suvokia Dievą ir ne savyje"[4]. Tiems, kurie toli nuo mokslo, būdinga jį vaizduotis kaip visiškai abstraktų ir negyvą pažinimą, panašų į įprastinę geometriją.

Paprasčiau ir įtikinamiau būtų neigti sistemos buvimą pirminės esybės valioje arba prote, sakyti, jog išvis egzistuoja tik pavienės valios, kurių kiekviena yra centras sau ir, Fichte's žodžiais tariant, sudaro kiekvieno *Aš* absoliutinę substanciją. Tačiau nepaliaujamai prie vienovės besiveržiantis protas, kaip ir laisvės bei individualybės reikalaujantis jausmas, yra sutramdomi tik griežto įsakymo, kuris, trumpai išlaikęs savo galią, paskui gėdingai žlunga. Tad ir Fichte's teorija buvo priversta pripažinti vienovės egzistavimą, nors ir menku dorovinės pasaulio tvarkos pavidalu, bet dėl to ji pasidarė aiškiai prieštaringa ir nedarni. Todėl mums atrodo, kad – nors ir kiek argumentų būtų pateikiama ano teiginio naudai grynai istoriniu aspektu, t.y. remiantis ligšiolinėmis sistemomis (iš paties proto ir pažinimo esmės kylančių argumentų mes neradome niekur), – nustatyti laisvės sąvokos ir pasaulėžiūros visumos sąsają visada liks būtinu uždaviniu, kurio neišsprendus laisvės sąvoka kybos ore, o pati filosofija neturės jokios vertės. Juk vien tik šis didžiulis uždavinys yra ta nesąmoninga ir nematoma varomoji jėga, kuri skatina visokį pažinimą – nuo žemiausios pakopos iki aukščiausios; jei nebūtų laisvės ir būtinybės prieštaravimų, mirtų ne tik filosofija, bet dingtų ir visi aukštesnieji dvasios troškimai, kaip esti tuose moksluose, kur tas prieštaravimas negalioja. Tad nepaisyti proto ir taip užbaigti reikalą būtų labiau panašu į bėgimą iš mūšio lauko negu į pergalę. Lygiai taip pat kitas galėtų spjauti

į laisvę ir kristi protui ir būtinybei į glėbį – ir vienu, ir kitu atveju šokinėti iš džiaugsmo nebūtų ko.

Tiksliau ši mintis buvo suformuluota taip: vienintelė galima proto sistema – tai panteizmas, bet jis – neišvengiamas fatalizmas*. Tokie bendri pavadinimai, kurie iš karto apibūdina ištisas pažiūras, neabejojamai yra nuostabus išradimas. Jei kokiai nors sistemai randamas tinkamas pavadinimas, visa kita ateina savaime, ir nebėra reikalo vargti ir plušėti smulkiai tiriant jos ypatybes. Ir nespecialistas tada gali, kai tik šie pavadinimai jam pateikiami, spręsti apie pačius intelektualiausius dalykus. Vis dėlto, priimant tokį be galo svarbų teiginį, viską lemia tikslus sąvokos apibrėžimas. Juk jeigu panteizmas nieko daugiau nežymi kaip teoriją apie daiktų imanentiškumą Dieve, tai tada kažin ar būtų galima atmesti mintį, jog kiekviena proto reiškiama nuomonė turi vienaip ar kitaip šlietis prie šitos teorijos. Bet kaip tik prasmė čia ir sudaro skirtumą. Akivaizdu, kad su panteizmu galima sieti fatalistinę prasmę, bet kad toji sąsaja nėra esminė, matyti iš to, jog daugelį į panteizmą pastūmėjo gyvas laisvės jausmas. Didžioji tų žmonių dalis, jei jie būtų atviri ir nuoširdūs, prisipažintų, jog pagal jų pažiūras individuali laisvė jiems atrodo prieštaraujanti kone visoms aukščiausiosios

* Žinomi ir kiti panašaus pobūdžio teiginiai. Į tai, ar F. Schlegelio veikale *Apie indų kalbą ir išmintį*, p. 141[5], aptikta mintis, kad „panteizmas yra grynojo proto sistema", turi ir kitą prasmę, nesigilinsime.

esybės savybėms, pavyzdžiui, jos visagalybei. Pripažįstant laisvę, iš principo pripažįstama ir niekieno nenulemta, ne Dieve bei šalia jo esanti galia, kuri panteizmo požiūriu neįsivaizduojama. Panašiai kaip saulė dangaus skliaute užgesina visus dangaus šviesulius, taip pat ir net dar labiau begalinė galia nuslopina kiekvieną baigtinę galią. Absoliutus priežastingumas vienoje esybėje palieka visoms kitoms vien besąlygišką pasyvumą. Prie to dar prisideda visų pasaulio esybių priklausomybė nuo Dievo ir tai, kad net pati jų egzistavimo tąsa yra vien nepaliaujama kūryba, kuri baigtinę esybę produkuoja ne kaip kokią nors neapibrėžtą bendrybę, o kaip konkrečią determinuotą individualybę su vienokiomis, o ne kitokiomis mintimis, su vienokiais, o ne kitokiais siekiais bei poelgiais. Teiginys, kad Dievas neduodąs valios savo visagalybei, idant žmogus galėtų veikti, arba kad jis neribojąs laisvės, nieko nepaaiškina: jeigu Dievas nors akimirką susilaikytų nuo visagalybės, žmogus nustotų egzistavęs. Vargu ar, nenusižengiant šiai argumentacijai, rasis kita išeitis išgelbėti žmogų kartu su jo laisve, nes šioji neįsivaizduojama prieštaraujanti Dievo visagalybei, negu perkelti jį į pačią dieviškąją esybę ir sakyti, kad žmogus yra Dieve, o ne už jo ribų, ir kad pati žmogaus veikla įeina į Dievo gyvenimą. Kaip tik tuo mistikai ir visų laikų religingi žmonės grindė tikėjimą Dievo ir žmogaus vienove, tikėjimą, kuris, atrodo, vidiniam žmogaus jausmui reikalingas taip pat ir net dar labiau negu protui ir abstrakčiam mąstymui.

Net ir pats Šventasis Raštas laiko laisvės suvokimą, o ne kita ką, tikėjimo, kad mes gyvename ir esame Dieve, patvirtinimu ir garantija. Tad kaip gali su laisve būtinai kirstis *toji* teorija, kurią tokia daugybė protų taikė žmogui kaip tik dėl to, kad išgelbėtų laisvę?

Pagal kitą, kaip paprastai manoma, teisingesnį panteizmo aiškinimą Dievas visiškai tapatinamas su daiktais, kūriniai neatskiriami nuo kūrėjo, o iš to daroma dar begalė kitų kategoriškų ir nepriimtinų išvadų. Tačiau vargiai galima įsivaizduoti totališkesnį daiktų ir Dievo atskyrimą, negu siūlo Spinoza, kurio teorija laikoma klasikinio panteizmo pavyzdžiu. Dievas yra tai, kas egzistuoja ir suvokiama tik pats savaime, o baigtinis dalykas – kas būtinai egzistuoja kitoje esybėje ir gali būti suvokiama tik jos pagrindu. Akivaizdu, kad pagal šią diferenciaciją daiktai skiriasi nuo Dievo ne tik laipsniu ir ribomis, kaip galėtų atrodyti paviršutiniškai suprantant modifikacijų teoriją, o *toto genere*[6]. Beje, visai nesvarbu, ar daiktų santykis su Dievu vienoks, ar kitoks, jie vis tiek absoliučiai atskirti nuo Dievo tuo, kad gali egzistuoti tik kitoje esybėje ir po jos (t.y. po Jo) ir kad jų sąvoka yra išvestinė, kuri būtų visai neįmanoma be Dievo sąvokos, nes Dievas – tai vienintelė savarankiška ir pirminė esybė, teigianti pati save, o visa kita su juo santykiauja kaip tai, ką jis teigia, kaip padarinys su priežastimi. Tik tokiai prielaidai esant, galimos kitos daiktų savybės, pavyzdžiui, jų amžinumas. Dievas pagal savo prigimtį yra amžinas, o daiktai egzistuoja tik su

juo ir kaip jo būties padarinys, t.y. kaip išvestiniai dalykai. Dėl šito skirtumo, ir tik dėl jo, pavieniai daiktai negali, kaip įprasta manyti, visi drauge sudaryti Dievo, nes nėra tokios jungties, dėl kurios tai, kas iš prigimties yra antrinis dalykas, galėtų pereiti į tai, kas iš prigimties sudaro pirminį pradą, lygiai kaip pavieniai periferiniai geometrinės figūros taškai visi drauge negali sudaryti pačios figūros, nes ji kaip visuma yra už juos pirmesnė savo sąvoka. Dar lėkštesnė mintis, kad pagal Spinoza'os teoriją, girdi, net paskiras daiktas prilygstąs Dievui. Net ir tuo atveju, jei Spinoza'os darbuose būtų rastas toks stiprus teiginys, jog kiekvienas daiktas – tai Dievo modifikacija, tos sąvokos elementai yra tokie prieštaringi, kad jinai, vos pradėjus įprasminti, iškart subyra. Modifikuotas, t.y. iš ko nors kildinamas, Dievas nėra Dievas tikrąja, eminentine prasme; pridėjus šį vienintelį priedą, daiktas vėl užima savo vietą, kuria jis amžinai atskirtas nuo Dievo. Panašių klaidingų interpretavimų, kurių netrūko ir kitoms sistemoms, priežastis yra visuotinio tapatumo dėsnio arba sprendinio jungties reikšmės nesupratimas. Juk ir vaikui aišku, kad jokiu įmanomu teiginiu, kuriuo pagal priimtą aiškinimą reiškiamas subjekto ir predikato tapatumas, neteigiamas absoliutus abiejų sprendinio narių identiškumas ar jų tiesioginis ryšys; pavyzdžiui, teiginys „šitas kūnas yra mėlynas" nereiškia, jog kūnas mėlynas tuo ir dėl to, kuo ir dėl ko jis yra kūnas, o pasako tik kad tai, kas yra šis kūnas, yra ir mėlyna, nors ir ne visai lygiavertiškai.

Ir vis dėlto tokia prielaida, rodanti visišką teiginio jungties esmės nesupratimą, mūsų laikais nuolat buvo daroma, ypač tais atvejais, kai būdavo aktualu pasinaudoti tapatumo dėsniu. Tarkim, formuluojamas teiginys: „Tobula yra netobula"; jo prasmė yra tokia: netobulas dalykas yra netobulas ne dėl to, kad jis netobulas, o dėl to, kad jame yra tai, kas tobula; o mūsų laikais to teiginio prasmė būtų: tobula ir netobula – tai tas pat, viskas tapatu sau – blogiausia ir geriausia, kvailybė ir išmintis. Arba teiginys: „Tai, kas gera, yra bloga" pasako tik kad blogis neturi galios egzistuoti pats savaime; tai, kas jame glūdi, yra gėris (kaip dalykas pats savaime ir sau); o aiškinama šitaip: amžinas to, kas teisėta ir neteisėta, dorybės ir ydos skirtumas atmetamas – daroma prielaida, kad ir viena, ir kita logiškai yra tas pat. Arba jeigu teigiama, jog būtina ir laisva yra tas pat, o tai reiškia, kad tai, kas (galų galiausiai) sudaro dorovingojo pasaulio esmę, yra ir gamtos esmė, tai šitai suprantama taip: laisva yra ne kas kita, kaip gamtos jėga, spyruoklė, kuri, kaip ir kiekviena kita varomoji jėga, pavaldi mechanizmui. Ne kitaip išeina ir su teiginiu apie sielos ir kūno vienovę; jis aiškinamas taip: siela – materiali, tai – oras, eteris, nervų syvai ir t.t., nes į priešingą mintį – kad kūnas yra siela arba, kaip aname teiginyje, kad tariama būtinybė savaime yra laisvė – sąmoningai numojama ranka, nors iš teiginio tai lygiai taip pat aišku. Panašūs nesusipratimai, jeigu jie nėra tyčiniai, rodo tokį nebrandumo laipsnį

dialektikos srityje, kurį graikų filosofija įveikė žengdama jau pirmuosius žingsnius, todėl laikome savo būtina pareiga siūlyti kai kam kaip reikiant pastudijuoti logiką. Senoji giliamintė logika skyrė subjektą ir predikatą kaip tai, kas yra pirmesnis, ir tai, kas paskesnis *(antecedens et consequens)*, ir tuo išreiškė realią tapatumo dėsnio prasmę. Tas santykis išlieka net ir tautologiškame teiginyje, jei jis nėra visai beprasmis. Tas, kuris sako: „Kūnas yra kūnas", teiginio subjektą mąsto tikrai kitaip negu predikatą, būtent: subjektą – kaip visumą, o predikatą – kaip kūno sąvokoje glūdinčias pavienes savybes, santykiaujančius vienas su kitu kaip *antecedens* su *consequens.* Kaip tik tokią prasmę turi ir kitas senesnis aiškinimas, pagal kurį subjektas ir predikatas vienas kitam priešpriešinami kaip tai, kas glūdi, ir tai, kas atskleidžiama *(implicitum et explicitum)**.

* Kaip įveikti šį nesusipratimą, dėl kurio tapatumas painiojamas su vienodumu, vis dar tebesuka galvą ponas Reinholdas[7], norėjęs visą filosofiją perdirbti logikos pagrindu, bet, atrodo, taip ir nesužinojęs, kaip apie jungties prasmę, atsakydamas į Višovato[8] pastabas (Opp. T. 1. Ed. Dutens, p. 11), yra kalbėjęs jau Leibnizas, kurio pėdomis p. Reinholdas įsivaizduoja einąs. Štai viename priešais mane gulinčios atverstos knygos puslapyje skaitome tokią p. Reinholdui priklausančią mintį: „Platono ir Leibnizo nuomone, filosofijos uždavinys yra išaiškinti, kaip baigtinumas pajungtas nebaigtinumui, o Ksenofano[9], Bruno, Spinoza'os ir Schellingo nuomone, – atskleisti abiejų vienovę". Kadangi čia vienovė, kaip matyti iš šių sąvokų priešpriešos, ko gero, turi žymėti jų tapatybę, galiu p. Reinholdą patikinti, jog jis klysta, bent jau pastarųjų dviejų filosofų atžvilgiu. Kur rasi ryškesnį nebaigtinumo subordinacijos baigtinumui apibūdinimą negu pirma minėti Spinoza'os žodžiai? Gyvieji privalo padaryti viską, kad išėjusieji iš gyvenimo nebūtų juodinami,

Tačiau, pasakys ano teiginio šalininkai, apibūdinant panteizmą kalbama ne apie tai, kad Dievas yra viskas (paprastai įsivaizduojant jo ypatybes tokios pažiūros išvengti sunku), o apie tai, kad daiktai yra niekas, kad ši sistema nepalieka vietos jokiam individualumui. Naujasis apibrėžimas, atrodo, prieštarauja pirmajam, nes jei daiktai yra niekas, tai kaip įmanoma juos sumaišyti su Dievu? Tada visur viešpatauja gryna, nesudrumsta dievybė. Arba jei, išskyrus Dievą (ne tik *extra*, bet ir *praeter Deum*[11]), nieko daugiau nėra, tai kaip jis kitaip negu vien žodžiais gali būti viskas; taigi susidaro įspūdis, kad apskritai visa sąvoka ima irti ir virsta nieku. Išvis kyla klausimas, ar daug naudos iš to, kad atgaivinami tokie bendro pobūdžio samprotavimai, kurie galbūt užimtų garbingą vietą erezijų istorijoje, bet dvasios konstruktuose, kur, kaip ir subtiliausiuose gamtos reiškiniuose, net menkiausi dalykai sukelia didžiausius pokyčius, yra perdėm drastiški veiksmai. Dar būtų

kaip ir mes tikimės, jog po mūsų gyvensiantieji panašiai elgsis su mumis. Aš kalbu tik apie Spinoza'ą ir klausiu, kaip pavadinti elgesį, kai apie sistemas, neišnagrinėjus jų iš pašaknų, šnekama, kas šauna į galvą, tarsi priskirti joms vienokių ar kitokių iš piršto išlaužtų dalykų būtų tik mažmožis? Normalioje dorovinėje visuomenėje tai vadintųsi *nesąžiningumu*. Kitoje to paties puslapio vietoje p. Reinholdas pagrindine visos naujosios, taip pat ir senosios filosofijos klaida laiko tai, kad neskiriama (suplakama, painiojama) vienovė (tapatumas) su sąsaja *(nexus)* ir nevienodumas *(Diversität)* su skirtumu. Tai ne vienintelis pavyzdys, kai p. Reinholdas randa tas savo priešininkų klaidas, kurias jiems pats priskyrė. Čia, man atrodo, yra tas atvejis, kai būtinus *medicina mentis*[10] jis pats suvartoja; juk žinoma pavyzdžių, kai perdėm lakios

galima paabejoti, ar ką tik pateiktas apibrėžimas tinka net Spinoza'i. Juk jeigu jis, be *(praeter)* substancijos, pripažįsta tik jos būsenas – jomis laiko daiktus, – tai ši sąvoka, be abejo, yra absoliučiai neigiama, neišreiškianti nieko esmingo arba teigiamo, ir tinkama nebent daiktų ir Dievo santykiui nustatyti, bet ne daiktų esmei apibrėžti. Tačiau iš šio apibrėžimo trūkumo negalima daryti išvados, kad daiktuose apskritai nėra nieko teigiamo (nors ir visuomet netiesiogiai). Aiškiausia Spinoza'os formuluotė yra tokia: pavienė esybė – tai pati substancija, viena iš jos modifikacijų, t.y. padarinių. Jei nebaigtinę substanciją pažymėsime A ir tą pačią substanciją, traktuojamą kaip vieną iš jos padarinių, $\frac{A}{a}$, tai teigiama čia yra, žinoma, A; bet iš to neišplaukia, kad $\frac{A}{a}$ = A, t.y. kad nebaigtinė substancija, interpretuojama kaip savo pačios padarinys, yra absoliučiai *ta pati*, kitais žodžiais tariant, iš to neišeina, jog $\frac{A}{a}$ nėra ypatinga substancija (nors ir A padarinys). To, suprantama, Spinoza'os raštuose nerasime, tačiau, pirma, čia

vaizduotės žmonės pasveiko nuo vaistų, kuriuos vietoj savęs liepė gerti kitiems. Juk kas gi kitas senosios ir naujosios filosofijos atžvilgiu daro šitą klaidą – painioja tai, ką p. Reinholdas vadina vienove (o iš tikrųjų yra vienodumas), su sąsaja, – jei ne pats p. Reinholdas, aiškindamas Spinoza'os teiginį apie daiktų buvimą Dieve kaip jų ir Dievo *lygybę* ir išvis laikydamas vienodumą (pagal substanciją ar esmę) nesiskyrimu (forma arba logine sąvoka). Jei Spinoza'os žodžius tikrai reikėtų suprasti taip, kaip aiškina p. Reinholdas, tai ir žinomą teiginį, kad daiktas ir jo sąvoka yra tas pat, reikėtų suprasti, tarsi, pavyzdžiui, priešą gali sumušti ne armija, o armijos sąvoka, ir pan. – išvados, kurias šis rimtas ir mąslus žmogus, neabejoju, laikytų jį žeminančiomis.

kalbama apie panteizmą apskritai, o antra, reikia tik atsakyti į klausimą, ar toji pažiūra tikrai nesuderinama su Spinoza'os sistema. Vargu ar rasis nors vienas, kuris imtų šitai teigti, nes pripažinta, kad Leibnizo monados, kurios visiškai atitinka tai, kas anksčiau pateiktoje formulėje yra $\frac{A}{a}$, negali būti argumentas prieš Spinoza'ą. Be tokio pobūdžio papildymų lieka mįslingi kai kurie Spinoza'os teiginiai, pavyzdžiui, mintis, kad žmogaus sielos esmė – tai gyva Dievo sąvoka, suprantama kaip amžinybė (ne kaip praeinantis dalykas). Taigi jeigu substancija kituose savo padariniuose $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$, ... ir gyvuotų tik laikinai, tai tame padarinyje, kuris yra žmogaus siela = a, ji laikytųsi amžinai ir todėl kaip $\frac{A}{a}$ būtų amžinai atskirta nuo savęs pačios kaip A.

Jeigu dabar, samprotaudami toliau, norėtume skiriamuoju panteizmo bruožu paskelbti ne individualybės, o laisvės neigimą, tai į šią sąvoką pakliūtų nemaža sistemų, kurios šiaip nuo panteizmo iš esmės skiriasi. Nes, iki atrandant idealizmą, tikros laisvės sąvokos nėra nė vienoje naujųjų laikų sistemoje, taip pat ir Leibnizo bei Spinoza'os sistemose; o tokią laisvę, kokią įsivaizduoja daugelis iš mūsų ir dar giriasi, kad turi gyviausią jos nuojautą, pagal kurią jinai esanti ne kas kita, kaip vien juslinio prado bei geidulių pasidavimas proto viešpatavimui, galima būtų ne iš bėdos, o visai lengvai ir net pagrįsčiau kildinti dar ir iš Spinoza'os. Vadinasi, laisvės sąvokos neigimas arba teigimas apskritai turi

kažkokį visiškai kitą pamatą, negu priimti ar nepriimti panteizmą (daiktų imanentiškumą Dieve). Tad jeigu iš pirmo žvilgsnio ir atrodo, kad laisvė, nepajėgusi atlaikyti priešpriešos Dievui, čia tarsi paskęsta tapatybėje, tai vis dėlto galima teigti, jog ši regimybė – tik netobulo ir lėkšto tapatybės dėsnio supratimo padarinys. Tapatybės dėsnio principas nereiškia vienovės, kuri, sukdamasi vienodybės rate, neprogresuotų ir todėl pati būtų nejautri ir negyva. Šio dėsnio vienovė – tiesiogiai kūrybiška. Jau subjekto ir predikato santykyje atskleidėme pagrindo ir padarinio santykį, ir todėl pagrindo dėsnis yra toks pat pirminis, kaip ir tapatumo dėsnis. Dėl to amžinumas, kaip save patį patenkinantis dalykas, turi be išlygų būti taip pat ir pagrindas. Tai, kieno pagrindas amžinumas yra savo esme, yra priklausoma ir imanencijos požiūriu glūdi jame. Tačiau priklausomybė nepanaikina savarankiškumo, nepanaikina net laisvės. Ji neapibrėžia esmės, o tik teigia, kad tai, kas priklausoma – nesvarbu, kas, kaip, kur – gali būti tik padarinys to, nuo ko priklauso; priklausomybė nesako, kas ji yra ir kas ji nėra. Kiekvienas organinis individas kaip tapsmo rezultatas egzistuoja tik per kitą ir tuo yra priklausomas tapsmo, o ne būties požiūriu. Nėra jokios paikystės, Leibnizo žodžiais tariant, kad tas, kas yra Dievas, taip pat yra gimdomas, arba atvirkščiai: nesama juk prieštaravimo teiginyje, kad tas, kas yra žmogaus sūnus, ir pats yra žmogus. Priešingai, akivaizdus prieštaravimas būtų, jei tai, kas yra priklausoma arba padarinys,

3. 459

nebūtų savarankiška. Tada turėtume priklausomybę be to, kas priklausoma, padarinį be to, kas juo pavirsta *(consequentia absque consequente)*, todėl nebūtų ir tikro padarinio, t.y. pati sąvoka panaikintų save. Tas pat pasakytina ir apie buvimą kitame. Pavienė kūno dalis, pavyzdžiui, akis, yra įmanoma tik visame organizme, tačiau ji turi ir savarankišką gyvenimą, netgi savotišką laisvę, kurią aiškiai įrodo tai, kad ji gali susirgti. Jeigu tai, kas egzistuoja kitame, neturėtų savo gyvasties, būtų glūdėjimas be glūdinčiojo, kitaip sakant, niekas niekur neglūdėtų. Į kur kas aukštesnę pakopą pakelia mus samprotavimai apie pačią dieviškąją esybę, kurios idėjai visiškai prieštarautų padarinio be gimdymo, t.y. be savarankiškumo radimosi, prielaida. Dievas yra Dievas ne mirusiųjų, o tų, kurie gyvena. Neįmanoma suprasti, kaip visų tobuliausia esybė galėtų būti patenkinta mašina, nors toji būtų ir tobulybės viršūnė. Kad ir kaip mąstytume žmonių kilmės iš Dievo padarinį, jis niekuomet negali būti mechaninis, vien veiksmas arba padėjimas į vietą, kai veiksmo rezultatas yra pats sau niekas; negalima tai laikyti ir emanacija, kai vedinys lieka identiškas tam, iš ko išvestas, taigi neturi nieko savita, savarankiška. Daiktai kaip Dievo padarinys yra Dievo atsiskleidimas. Tačiau Dievas gali atsiskleisti tik tokiose esybėse, kurios į jį panašios, yra laisvos, veikia savo iniciatyva ir kurių būčiai nėra kito pagrindo kaip Dievas, bet kurių būtis tokia kaip Dievo. Dievas pasako – ir jos yra. Net jei visos pasaulio esybės būtų vien tik

Dievo sielos mintys, tai jau vien dėl to jos turėtų būti gyvos. Mintys šiaip jau gimsta sieloj, bet gimusi mintis – tai nepriklausoma jėga, veikianti toliau pati sau; negana to, žmogaus sieloje ji taip sustiprėja, kad palaužia savo tikrą motiną gimdytoją ir padaro ją sau paklusnia tarnaite. Tačiau Dievo vaizduotė, kuri yra pasaulio esybių savitumo priežastis, ne tokia kaip žmogaus, kuri suteikia savo kūriniams tik idealią tikrovę. Dievybės reprezentantai gali būti tik savarankiškos esybės, nes kas kitas riboja mūsų vaizduotę, jei ne matymas to, kas yra nesavarankiška? Dievas regi daiktus pačius savaime. Pati savaime yra tik amžinybė, esanti pati sau pagrindas, valia, laisvė. Išvestinės absoliutybės arba dievybės sąvoka yra tokia neprieštaringa, kad laikytina, ko gero, centrine visos filosofijos sąvoka. Toks dieviškumas būdingas gamtai. Imanencija Dieve ir laisvė taip labai neprieštarauja viena kitai, kad vien tai, kas laisva ir kadangi laisva, egzistuoja Dieve, o tai, kas nelaisva ir kadangi nelaisva, egzistuoja būtinai ne Dieve.

Nors tokia šiaip jau bendra dedukcija ir negali patenkinti mąslesnio žmogaus, bet iš jos aiškėja bent tai, kad formalios laisvės neigimas nebūtinai susijęs su panteizmu. Nesitikime, jog kaip priešpriešа mums bus nurodytos Spinoza'os pažiūros. Reikia turėti nemaža drąsos teigti, kad žmogaus galvoje susiklostanti sistema yra proto sistema κατ᾽ ἐξοχήν[12], niekados nesikeičianti. Tad kaip suprasti Spinoza'ą? Galbūt imti visas jo raštuose išdėstytas teorijas, taigi, pavyzdžiui,

ir jo mechaninę fiziką? Arba pagal kokį principą nubrėžti ribas ir atskirti, kai visur pilna nepaprastų ir savitų išvadų? Vokiečių filosofijos istorijoje amžiams liks kaip į akis krintantis fenomenas tai, jog turėjo ateiti laikas štai tokiam teiginiui suformuluoti: sistema, kuri maišo Dievą su daiktais, kūrėją su kūriniais (bent taip ji buvo suprantama) ir viską pajungia aklai bemintei būtinybei, esanti vienintelė protui galima, iš grynojo proto kildintina sistema! Kad tai suprastume, reikia pajusti dvasią, kuri viešpatavo aname amžiuje. Tuo metu visus protus buvo apėmęs mechaninis mąstymas, pasiekęs savo nešlovės viršūnę prancūzų ateizme; ir Vokietijoje šitas matymo ir aiškinimo būdas imtas laikyti tikrąja ir vienintele filosofija. Bet kadangi grynakraujė vokiečių siela niekuomet negalėjo priimti šios mąstysenos padarinių, iš pradžių atsirado naujųjų laikų filosofinei literatūrai būdinga proto ir širdies nesantaika: į padarinius buvo žiūrima su panieka, o atitrūkti nuo šio mąstymo būdo ir sumanyti ką nors geresnio neįstengta. Tačiau įvardyti tuos padarinius norėta; ir kadangi vokiečių mentalitetas mechanistinę filosofiją galėjo įsisąmoninti tik (tariamai) tobuliausiai išreikštą, tai šitaip buvo pasakyta siaubinga tiesa: visa filosofija, visa be išimties, kuri tik yra grynai protinė, yra arba taps spinozizmu! Dabar kiekvienas buvo įspėtas dėl atsiveriančios prarajos, visiems ji buvo aiškiai parodyta; buvo griebtasi vienintelio, kaip atrodė, dar įmanomo būdo; tas drąsus žodis galėjo sukelti krizę ir vokiečius

apskritai atbaidyti nuo pražūtingos filosofijos, grąžinti juos prie širdies, vidinio jausmo ir tikėjimo. Mūsų laikais, kai toji mąstysena seniai nugrimzdusi į praeitį ir mums šviečia skaistesnė idealizmo saulė, tas teiginys nebūtų nei taip pat gerai suprantamas, nei grėstų panašiais padariniais*.

O štai mūsų, kad nereikėtų daugiau prie to grįžti, nedviprasmiška nuomonė apie spinozizmą. Ši sistema yra fatalistinė ne dėl to, kad pagal ją daiktai egzistuoja Dieve, nes panteizmas, kaip aiškinome, neatmeta bent jau formalios laisvės galimybės, vadinasi, Spinoza'os fatalizmas turi turėti visai kitą, nuo tos sampratos nepriklausomą pamatą. Jo sistemos klaida visai ne ta, kad daiktus laiko esančiais *Dieve*, o ta, kad tai yra *daiktai* kaip abstrakti pasaulio esybių sąvoka, maža to – kaip pati nebaigtinė substancija, kuri jam taip pat daiktas. Todėl jo argumentai prieš laisvę yra grynai deterministiniai ir jokiu būdu ne panteistiniai. Jis ir valią laiko daiktu ir tada visai natūraliai daro išvadą, kad kiekvieno veikimo atveju ji turi būti determinuojama kito daikto,

* Patarimas, kurį p. F. Schlegelis duoda Fichte'i jo paskutiniųjų darbų recenzijoje žurnale *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur* (Jg. 1, H. 6, S. 139) [13], – nukreipti savo polemikos smaigalį vien į Spinoza'ą, nes tik jis pateikia tiek forma, tiek nuoseklumu užbaigtą panteizmo sistemą, kuri pagal pirma suformuluotą teiginį ir yra grynojo proto sistema, – tas patarimas gal ir gali būti naudingas, bet jis vis dėlto keistas tuo, kad p. Fichte nė kiek neabejoja spinozizmą (kaip spinozizmą) savo mokslo teorijoje jau sukritikavęs; ir jis visiškai teisus. O gal idealizmas visai nėra proto vaisius ir tariamoji nešlovinga garbė būti proto sistema iš tikrųjų priklauso tik panteizmui ir spinozizmui?

o šis vėl kito, ir t.t. – iki begalybės. Štai kodėl jo sistema tokia be gyvasties, forma – bejausmė, sąvokos ir formuluotės – skurdžios, apibrėžimai – tiesmuki: viskas kuo puikiausiai tinka abstrakčiam mąstymo būdui; iš čia visiškai logiškai išplaukia ir jo mechanistinis gamtos supratimas. Arba gal dar kas abejoja, kad jau vien dinaminis gamtos įsivaizdavimas turėtų iš esmės pakeisti pagrindines spinozizmo nuostatas? Jei teorija apie daiktų buvimą Dieve sudaro visos sistemos pamatą, tai norint, kad ji galėtų tapti proto sistemos principu, pirmiausia ją reikia padaryti gyvybingą ir išplėšti iš abstraktybės nagų. O štai kokius bendro pobūdžio teiginius girdime: kad baigtinės esybės – ne kas kita, kaip Dievo modifikacijos arba padariniai! Kokią prarają būtina čia užpildyti! Į kiek klausimų reikia atsakyti! Galima būtų kietakūnį spinozizmą prilyginti Pigmaliono statulai, kuriai reikia šiltu meilės alsavimu įkvėpti gyvybės; tačiau šitas palyginimas ne visai taiklus, nes spinozizmas panašus veikiau tik į eskizą, kuriame, jei jam būtų įkvėpta gyvybės, pastebėtume daugybę trūkstamų ir nebaigtų žymėti bruožų. Verčiau reikėtų jį lyginti su senoviniais dievybių atvaizdais, kuriuose dievybės, juo mažiau joms būdavo suteikta individualių gyvų bruožų, tuo paslaptingesnės atrodydavo. Trumpiau sakant, tai – vienpusė realistinė sistema, kurios apibrėžimas skamba ne tokiu prakeiksmu kaip panteizmas, bet nepalyginamai teisingiau apibūdina spinozizmo ypatybes ir, beje, ne pirmą kartą yra čia minimas. Būtų nuobodu kartoti visus tos

problemos aiškinimus, randamus pirmuosiuose autoriaus darbuose. Akivaizdus jo pastangų tikslas buvo parodyti realizmo ir idealizmo susipynimą. Pagrindinė Spinoza'os sąvoka, sudvasinta idealizmo principo (ir vienu svarbiu aspektu pakeista), aukštesniame gamtos ir atskleistos dinaminio prado ir jausmo bei dvasios vienovės nagrinėjimo lygmenyje įgijo gyvybingą pagrindą, iš kurio išaugo gamtos filosofija, kaip gryna fizika galėjusi egzistuoti ir pati savaime, bet visos filosofijos atžvilgiu visuomet laikyta tik viena, būtent realiąja jos dalimi, sugebančia pasidaryti tikra proto sistema tik tada, kai papildoma idealiąja dalimi, kur viešpatauja laisvė. Joje (laisvėje), teigia autorius, įvyksta paskutinis potencijos realizacijos aktas, dėl kurio visa gamta sušvinta gebėjimo justi, proto, pagaliau valios šviesa. Paskutinėje ir aukščiausioje instancijoje nėra jokios kitos būties kaip valios viešpatavimas; tai pirminė būtis ir jai vienai tinka visi jos predikatai – pagrindo nebuvimas, amžinumas, nepriklausymas nuo laiko, savęs teigimas. Visa filosofija siekia tik viena – rasti šitą aukščiausią išraišką.

Iki to taško filosofiją mūsų laikais iškėlė idealizmas; ir tik nuo to lygmens galime pradėti mūsų objektą tirti, visai neketindami aptarinėti visų sunkumų, kurie laisvės sąvokos atžvilgiu iškyla iš vienpusės realistinės arba dogmatinės sistemos ir kurie seniai buvo nurodomi. Tačiau kad ir kaip aukštai idealizmas pakylėjo mus šioje srityje ir neabejojame, jog jis mums padovanojo

pirmą tobulą formaliosios laisvės sąvoką, pats sau jis anaiptol nėra baigta sistema, ir kai tik pradedame norėti daugiau tikslumo ir apibrėžtumo, jo laisvės teorija vis dėlto palieka mus pasimetusius. Pirmiausia pasakysime, kad į sistemą išsirutuliojusiam idealizmui anaiptol nepakanka teigti, jog „tikrai realūs tėra veikla, gyvenimas ir laisvė“, – tai teiginys, kurį ir subjektyvusis (pats savęs nesuprantantis) Fichte's idealizmas gali pakęsti; labiau reikia parodyti ir tai, kas priešinga: kad visko, kas tikra (gamtos, daiktų pasaulio), pagrindą sudaro veikla, gyvenimas ir laisvė arba, kaip sakytų Fichte, kad ne tik *Aš* yra viskas, bet ir priešingai – viskas yra *Aš*. Mintis galų gale padaryti laisvę visos filosofijos šerdimi išlaisvino žmogaus dvasią apskritai – ne vien savo paties atžvilgiu; ir moksle, visose jo srityse, ji padarė kur kas stambesnį perversmą negu kuri nors ankstesnė revoliucija. Ši idealistinė sąvoka – tai tikra palaima mūsų laikų aukštesnės pakopos filosofijai ir ypač jos didesniam realizmui. Tegu tie, kurie jį vienaip ar kitaip vertina arba savinasi, pamąsto apie tai, jog pati pagrindinė jo prielaida yra laisvė; o! tada jie nagrinėtų ir suvoktų jį visai kitokioje šviesoje! Tik tas, kuris yra ragavęs laisvės, gali jausti troškimą viską daryti pagal ją, išplėsti ją visai visatai. O tas, kuris ateina į filosofiją ne tuo keliu, tiktai velkasi kitiems iš paskos ir kartoja jų veiksmus, nejausdamas, kodėl taip daro. Visada liks keista, kad Kantas, pirma atskyręs daiktus pačius

savaime nuo reiškinių tik negatyviai, nepriklausymu nuo laiko, paskui metafiziniuose *Praktinio proto kritikos* aiškinimuose nepriklausomybę nuo laiko ir laisvę interpretavęs iš tikrųjų kaip koreliacines sąvokas, neženge žingsnio toliau ir nepriėjo prie minties išplėsti šią vienintelę įmanomą teigiamą būties pačios savaime sąvoką ir daiktams, o tai būtų jį tiesiogiai pakylėję į aukštesnį teorinį lygmenį ir padėję įveikti negatyvizmą, jo teorinės filosofijos skiriamąjį bruožą. Tačiau, antra vertus, jei laisvė yra apskritai pozityvi būties pačios savaime sąvoka, tai žmogaus laisvės tyrimas vėl nubloškiamas į bendrybę, kur galimumas būti mąstomam, vien kuriuo ji buvo grindžiama, yra daiktų pačių savaime esmė. Vadinasi, atskleisti žmogaus laisvės specifiniam skirtumui, kitaip sakant, tam, kas ją apibūdina, vien idealizmo neužtenka. Lygiai taip pat klaidinga būtų manyti, kad panteizmą esą pašalinęs ir sunaikinęs idealizmas, – tai nuomonė, kuri galėjo susidaryti, tik supainiojus panteizmą su vienpusiu realizmu. Juk pačiam panteizmui yra visai vis tiek, ar pavieniai daiktai glūdi absoliutinėje substancijoje, ar tokia pat daugybė pavienių valių – pirminėje valioje. Pirmuoju atveju panteizmas yra realistinis, antruoju – idealistinis, tačiau pagrindinė sąvoka lieka ta pati. Jau vien iš to matyti, kad didžiausių laisvės sąvokoje glūdinčių keblumų negali įveikti nei pats vienas idealizmas, nei kokia nors kita dalinė sistema. Mat idealizmas pateikia, viena

vertus, tik pačią bendriausią, antra vertus – tik formalią laisvės sąvoką. O realią ir gyvybingą laisvės sąvoką apibūdina tai, kad ji yra gėrio ir blogio galimybė.

Tai pats painiausias visos laisvės teorijos klausimas; tas keblumas buvo jaučiamas nuo seno, ir jis yra ne vienos ar kitos sistemos, o daugiau ar mažiau visų dalykas*, bet akivaizdžiausiai susijęs su imanencijos sąvoka, nes arba tikras blogis pripažįstamas galimu – tada nori nenori reikia jį priskirti prie nebaigtinės substancijos ar prie pirminės valios, ir iš visų tobuliausios esybės sąvokos nebelieka nieko, – arba būtina vienaip ar kitaip blogio realumą neigti, o tuomet dingsta reali laisvės sąvoka. Ne mažesnis sunkumas atsiranda ir tuo atveju, jei daroma prielaida apie Dievo ir pasaulio esybių ryšio, tegu ir paties menkiausio, galimybę; netgi ir tada, jei tas ryšys apribojamas vien vadinamuoju *concursus*[14] arba būtinu Dievo dalyvavimu jo kūrinių poelgiuose – dėl to dalyvavimo tenka konstatuoti esminę Dievo kūrinių priklausomybę nuo Dievo net ir laisvės pripažinimo sąlygomis, – Dievas vis tiek neišvengiamai tampa blogio bendrininku, nes leidimas veikti absoliučiai priklausomai esybei ne ką geresnis už bendrininkavimą; arba ir čia reikia vienaip ar kitaip neigti blogio realumą. Tezę, kad viskas, kas gera Dievo kūrinyje, eina iš Dievo,

* Pono F. Schlegelio nuopelnas, kad veikale apie Indiją ir kituose darbuose atkreipė dėmesį į šį keblumą, su kuriuo susiduria ypač panteizmas; tiktai gaila, kad šis pastabus mokslininkas nepanoro išdėstyti savo paties pažiūros į blogio kilmę ir blogio bei gėrio santykį.

būtina formuluoti ir šioje sistemoje. O jeigu manytume, kad blogyje esama šio to teigiama, tai ir šita teigiamybė eina iš Dievo. Čia galima tokia pastaba: blogio teigiamybė – tiek, kiek ji yra teigiamybė – yra gėris. Dėl to blogis neišnyksta, bet tuo jis ir nepaaiškinamas. Juk jeigu tai, kas blogyje *glūdi,* yra gera, iš kur radosi tai, *kur* tas glūdintysis yra, toji *bazė,* kuri iš tikrųjų ir sudaro tą blogį? Visai kitoks negu šis (nors dažnai, net ir pastaruoju metu, su juo painiojamas) yra teiginys, kad blogyje išvis nėra nieko teigiama arba, kitais žodžiais tariant, kad blogis visai neegzistuoja (taip pat ir su kita teigiamybe arba joje), o visi poelgiai ir veiksmai yra daugiau ar mažiau teigiami ir skirtumą sudaro tik didesnis ar mažesnis tobulumo laipsnis; kadangi šiuo teiginiu nepagrindžiama priešybė, tai blogio čia nelieka nė kvapo. Tai – antroji galima prielaida dėl teiginio, jog viskas, kas pozityvu, eina iš Dievo. Jei taip, tai jėga, kuri reiškiasi blogyje, nors ir, tiesa, ne tokia tobula kaip ta, kuri glūdi gėryje, bet pati savaime arba ir nesiejant jos su tuo palyginimu, vis tiek yra tobulybė, kuri, kaip ir kiekviena kita tobulybė, turi būti kildinama iš Dievo. Tai, ką mes joje vadiname blogiu, yra tik mažesnis tobulumo laipsnis, laikomas trūkumu vien mūsų palyginime, bet iš tiesų tai nėra joks trūkumas. Neneigsime, jog tokia ir yra tikroji Spinoza'os pažiūra. Kas nors iš šitos dilemos galėtų mėginti išsisukti tokiu atsakymu: iš Dievo einanti teigiamybė – tai laisvė, kuri šiaip yra indiferentiška ir blogiui, ir gėriui. Tačiau jei

šis indiferentiškumas bus mąstomas ne šiaip sau neigiamai, o kaip gyva teigiama gėrio ir blogio galimybė, tai neįmanoma suprasti, kaip iš Dievo, laikomo ištisiniu gėriu, gali rastis blogio galimybė. Iš to matyti, pasakysime tarp kitko, kad jei laisvė iš tiesų yra tai, kas ji turi būti pagal šios sąvokos turinį (o ji neabejojamai tokia), tai ką tik minėtas mėginimas kildinti laisvę iš Dievo negali būti pripažintas teisingu, nes jeigu laisvė yra blogio galimybė, ji turi turėti nuo Dievo nepriklausomas šaknis. Visa tai gali kelti pagundą kristi į glėbį dualizmui. Tačiau dualizmo sistema, jeigu ji tikrai pateikiama kaip dviejų absoliučiai skirtingų ir vienas nuo kito nepriklausomų pradų teorija, yra tiktai proto susidraskymo ir nevilties sistema. O jeigu pagrindinė blogoji esybė kokia nors prasme mąstoma kaip priklausoma nuo pagrindinės gerosios esybės, tai visas blogio kildinimo iš gėrio keblumas bus, tiesa, sutelktas vienoje esybėje, tačiau dėl to ne tik nesumažės, bet dar ir padidės. Net jeigu tartume, kad blogoji esybė iš pradžių buvo sukurta kaip gera ir dėl savo kaltės atskilo nuo pirminės esybės, tai pirmo Dievui priešingos veiklos pasireiškimo vis tiek dar nepaaiškino nė viena ligšiolinė sistema. Pagaliau jeigu atmestume ne vien tapatumą, bet ir bet kokią pasaulio esybių sąsają su Dievu ir visą jų dabartinę būtį, taigi ir pasaulio būtį, laikytume atitolimu nuo Dievo, keblumas šiek tiek sumažėtų, tačiau neišnyktų. Juk kad galėtų išplaukti iš Dievo, pasaulio esybės jau turėjo kaip nors egzistuoti, vadinasi, emanacijos teorijos

niekaip negalima priešpriešinti panteizmui, nes ji, pripažindama pirminį daiktų egzistavimą Dieve, drauge akivaizdžiai pripažįsta ir panteizmą. Atitolimą būtų galima tik štai kaip aiškinti: arba jis įvyko ne daiktų, o Dievo noru – tada nelaimės ir pykčio būsenon juos įstūmė Dievas, vadinasi, jis yra tos būsenos priežastis ir kaltininkas; arba jis įvyko abiem pusėms netyčia dėl, kaip sako kai kurie, tam tikro esybės pertekliaus – visiškai niekuo nepagrįsta nuomonė; arba jį tyčia sukėlė daiktai, atsiplėšdami nuo Dievo, vadinasi, tai padarinys kaltės, kurią lydi vis didesnis nuosmukis; tada toji pirmoji kaltė jau pati yra blogis ir todėl nepaaiškina savo kilmės. Tačiau be šitos pagalbinės prielaidos, kuri, aiškindama blogio kilmę pasaulyje, visiškai sunaikina gėrį ir pakeičia panteizmą pandemonizmu, emanacijos sistemoje visai išnyksta bet kokia gėrio ir blogio priešprieša: gėris, pereidamas be galo daug tarpinių pakopų ir palengva silpnėdamas, prapuola ten, kur gėrio nė kvapo nebėra; panašiai Plotinas* išradingai, bet neįtikinamai aprašo pirminio gėrio perėjimą į materiją ir blogį. Jo nuomone, vykstant nepaliaujamam subordinacijos ir tolimo procesui, galiausiai prieinama prie pabaigos, kai nebegali nieko rastis, ir kaip tik tai (kas nepajėgia toliau produkuoti) yra blogis. Arba, kitaip sakant, jei esama ko nors, kas eina po pirmo dalyko, turi būti ir tai, kas

* Plotinos. *Ennead.* I, L. VIII, c. 8.

yra paskutinis, kuriame iš to pirmo dalyko nieko nebėra, ir tai yra materija ir blogio būtinybė.

Šie samprotavimai rodo, jog būtų neteisinga suversti visą tos problemos naštą vienai sistemai, juo labiau kad tariamai aukštesnio rango jai priešinga sistema taip pat mus mažai patenkina. Negelbsti čia ir idealizmo bendrybės. Su tokiomis abstrakčiomis Dievą interpretuojančiomis sąvokomis kaip *actus purissimus*[15], kurių nemaža prigalvojo senesnių laikų filosofija arba vis kuria, stengdamasi kaip įmanydama atitolinti Dievą nuo gamtos, naujųjų laikų filosofija, nieko nenuveiksi. Dievas yra šiek tiek realesnis dalykas negu vien dorovinė pasaulio tvarka, ir turi savo gelmėse visai kitų ir daug gyvybingesnių varomųjų jėgų, negu jam priskiria abstrakčiai mąstantys idealistai su savo menkavertėmis subtilybėmis. Vengimas to, kas bent kiek realu, manant, kad ir menkutis susilietimas su tikrove gali sutepti dvasią, turi, be abejo, nukreipti akis ir nuo blogio kilmės klausimo. Idealizmas, negrindžiamas gyvybingu realizmu, tampa lygiai tokia pat tuščia ir abstrakčia sistema kaip Leibnizo, Spinoza'os ar kitos dogminės sistemos. Bendras visos naujųjų laikų Europos filosofijos (pradedant Descartes'u) trūkumas yra tas, kad gamta jai neegzistuoja ir kad ji neturi gyvybingo pamato. Dėl to Spinoza'os realizmas toks pat abstraktus kaip ir Leibnizo idealizmas. Idealizmas – tai filosofijos siela, o realizmas – jos kūnas; tik abu drauge sudaro gyvybingą visumą. Realizmas negali duoti filosofijai principo, bet

turi būti pamatu ir priemone, tuo, į ką idealizmas realizuojasi, virsta kūnu ir krauju. Jei filosofija neturi šito gyvybingo pamato, kuris paprastai yra ženklas, jog ir idealusis principas ją iš pradžių menkai teveikė, tai ji pasimeta tose sistemose, kurių abstrakčios sąvokos apie savaiminį buvimą, modifikacijas ir t.t. smarkiai kertasi su tikrovės gyvybingumu ir įvairove. O tada, kai idealusis principas tikrai labai stipriai veikia, bet nepajėgia rasti taikančios ir tarpininkaujančios bazės, jis sukelia aklą ir audringą entuziazmą, virstantį susidraskymu arba, kaip įvyko su frygų deivės žyniais, išsikastravimu; filosofijoje taip nutinka, kai atsisakoma proto ir mokslo.

Mums atrodė būsiant teisinga šį veikalą pradėti kai kurių esminių sąvokų, kurios jau seniai, bet ypač naujaisiais laikais, buvo iškraipomos, patikslinimu. Todėl visas čia iki šiol pateiktas pastabas reikėtų laikyti tik mūsų tikrojo tyrimo įvadu. Mes jau sakėme: vien tikros gamtos filosofijos principais įmanoma pagrįsti tas pažiūras, kurios visiškai atitinka čia iškeltą uždavinį. Todėl neneigiame, jog ši teisinga pažiūra jau seniai buvo nesvetima kai kuriems mąstytojams. Būtent jie, nepabūgę nuo seno tikrajai filosofijai skiriamų keiksmažodžių, tokių kaip materializmas, panteizmas ir pan., ieškojo gyvybingo gamtos pamato ir, priešingai dogmatikams bei abstrakčiai mąstantiems idealistams, kuriuos atmetė kaip mistikus, buvo tikri gamtos filosofai (abiem šio žodžio reikšmėmis).

Mūsų laikų gamtos filosofija pirmiausia nustatė mokslinį skirtumą tarp esybės, egzistuojančios savaime, ir esybės, sudarančios tik egzistencijos pagrindą. Šis skyrimas gyvuoja nuo pirmo jo mokslinio suformulavimo*. Nepaisant to, kad kaip tik šioje vietoje gamtos filosofija ryžtingiausiai nusisuka nuo spinozizmo, Vokietijoje iki šiol vis teigiama, jog jos metafiziniai principai sutampą su Spinoza'os; ir nors kaip tik šis skyrimas sudaro puikiausią pagrindą gamtai nuo Dievo atskirti, tai netrukdė apkaltinti ją Dievo ir gamtos maišymu. Kadangi mūsų tyrimas remiasi būtent tokiu skyrimu, tebus leista pastarąjį pagrįsti šiais aiškinimais.

Kadangi iki Dievo arba ne Dieve nėra nieko, tai jo egzistencijos pagrindas turi būti jame pačiame. Su tuo sutinka visi filosofai; tačiau apie šį pagrindą jie kalba tik kaip apie sąvoką, nesuteikdami jai nieko realaus ir tikro. Tas Dievo egzistavimo pagrindas, kuris yra Dieve, nėra Dievas absoliutine, t.y. egzistencine prasme, nes tai tik jo egzistavimo pagrindas. Jis yra *gamta* Dieve – nors nuo jo ir neatskiriama, bet vis dėlto skirtinga esybė. Paaiškinti šitą santykį galima traukos jėgos ir šviesos santykio analogija gamtoje. Traukos jėga eina pirm šviesos kaip jos amžinas tamsus pagrindas, kuris pats nėra *actu*[17], ir pasprunka į naktį, kai tik pateka šviesa

* Žr. *Zeitschr. für specul. Physik.* Bd. 11, H. 2, § 54 pastabą, taip pat § 93 1 pastabą ir paaiškinimą p. 114[16].

(tai, kas egzistuoja). Net pati šviesa nenuima visiškai antspaudo, kuriuo ji užantspauduojama*. Kaip tik todėl ji nėra nei grynoji esmė, nei aktualioji absoliučios tapatybės būtis, o tiktai išplaukia iš jos prigimties**; arba ji *yra* toji tapatybė, laikoma tam tikra potencija: nes, beje, ir tai, kas, pavyzdžiui, traukos jėgai pasirodo kaip egzistuojantis dalykas, savaime vėl priklauso pagrindui, todėl apskritai gamta yra viskas, kas yra anapus absoliučios tapatybės absoliučios būties***. Tarp kitko, dėl minėto traukos jėgos ėjimo pirm šviesos būtina pasakyti, kad jo nereikia mąstyti nei kaip „ėjimo pirma" laiko, nei kaip esybės prioriteto. Rate, kuriame viskas darosi iš visko, nėra prieštaravimo, kad tai, kas generuoja viena, vėl yra jo generuojama. Čia nėra nei to, kas pirmas, nei to, kas paskutinis, nes viskas sąlygoja vienas kita, niekas nėra kitu ir vis dėlto nieko nėra be kito. Dievas turi vidinį savo egzistencijos pagrindą, kuris eina pirm jo kaip egzistuojančiojo; bet lygiai taip pat Dievas yra pagrindo *prius*[18], nes pagrindas savaime nebūtų įmanomas, jeigu Dievas neegzistuotų *actu*.

Prie tokio skyrimo mus veda daiktais besiremiantis samprotavimas. Iš pradžių reikia visiškai atmesti imanencijos sąvoką, nes ja reiškiamas negyvas daiktų buvimas Dieve. Mes labiau linkę manyti, kad vienintelė

* *Op. cit.*, p. 59–60.
** *Op. cit.*, p. 41.
*** *Op. cit.*, p. 114.

daiktų prigimtį atitinkanti sąvoka yra tapsmas. Tačiau tapti Dieve daiktai, apskritai imant, negali, nes jie *toto genere*[19] arba, tiksliau sakant, be galo nuo jo skiriasi. O kad jie būtų nuo Dievo atskirti, jų tapsmo pagrindas turi būti kitoks negu Dievas. Bet kadangi ne Dieve nieko būti negali, tai šį prieštaravimą įmanoma pašalinti tik pripažįstant, jog daiktų pagrindą sudaro tai, kas pačiame Dieve *nėra Jis pats**, kitais žodžiais tariant, tai, kas yra jo egzistencijos pagrindas. Jei šitą dalyką norėtume padaryti suprantamesnį šiaip žmogui, galėtume pasakyti taip: tai yra troškimas, kurį jaučia amžinai vienintelis, pačiam save generuoti. Šis troškimas nėra pats tas vienintelis, bet vis tiek jis yra su juo vienodai amžinas. Jis nori Dievą, t.y. nepaaiškinamą vienovę, generuoti, bet jame pačiame dar nėra vienovės. Analizuojamas atsietai, jis yra valia, bet tokia, kurioje nėra proto, ir todėl tai – nesavarankiška ir netobula valia, nes protas iš tikrųjų yra valios valia. Vis dėlto jis yra proto valia – jo potroškis ir ilgesys: ne sąmoninga, o nujaučianti valia, kurios nuojauta yra protas. Mes kalbame apie troškimo esmę apskritai, esmę, į kurią būtina atkreipti akis, nors ją seniai išstūmė aukštesnis iš jos kilęs pradas ir ją

* Tai vienintelis tikras dualizmas, būtent tas, kuris neprieštarauja ir vienovei. Pirma kalbėjome apie modifikuotą dualizmą, pagal kurį blogio pradas ne lydi gėrį, o jam pajungtas. Vargu ar galima baimintis, kad kas nors čia nustatytą santykį supainios su anuo dualizmu, pagal kurį tai, kas pajungta, subordinuota, yra iš esmės blogas pradas ir kaip tik todėl jo kilmė iš Dievo lieka visai nesuprantama.

suvokti galime ne juslėmis, o tik dvasia ir mintimis. Dėl amžino savęs apreiškimo pasaulyje, kokį dabar jį matome, viskas yra sureguliuota, sutvarkyta ir turi formą; bet pagrindą vis dar sudaro tai, kas nepaklūsta taisyklėms – tarsi tai galėtų vėl staiga prasiveržti, ir niekur nematyti, kad tvarka ir forma galėtų kur būti pirminiai dalykai; susidaro įspūdis, jog tvarka esanti padaryta pirmykščiame chaose. Tai ir yra tas neapčiuopiamas daiktų realumo pamatas, toji niekuomet neišnykstanti liekana, tai, kas net didžiausiomis pastangomis nesiduoda paverčiama protu, bet amžinai lieka pagrindu. Iš šito neprotiška ir radosi protas tikrąja šio žodžio prasme. Be tos pirm einančios tamsos nėra Dievo kūrinių realumo; tamsa – jų būtinas paveldas. Vien tik Dievas – Jis, pats egzistuojantis – gyvena grynoje šviesoje, nes tik jis vienas yra savaime. Žmogaus puikybė šiaušiasi prieš šitą kilmę iš pagrindo ir mėgina pateikti net dorovinių kontrargumentų. Ir vis dėlto mes nežinome nieko, kas galėtų žmogų labiau skatinti iš visų jėgų veržtis į šitą šviesą negu suvokimas nakties tamsos, iš kurios jis buvo pakylėtas į būtį. Moteriškas verkšlenimas dėl to, kad neprotiška šitaip padaroma proto priežastimi, naktis – šviesos pradžia, remiasi – tiesa, tik iš dalies – dalyko nesuvokimu (nesupratimu, kaip pagal šitą pažiūrą vis dėlto gali išlikti kaip sąvoka proto ir esybės prioritetas); tačiau tos aimanos išreiškia ir tikrą šiuolaikinių filosofų sistemą, filosofų, kurie mielai norėtų padaryti *fumum ex fulgore*[20], bet tam neužtenka

4*

net prievartinės Fichte's precipitacijos. Kiekvienas gimimas – tai gimimas iš tamsos į šviesą; grūdas turi būti įbertas į žemę ir mirti tamsoje, kad prasikaltų gražesnis šviesos stiebas ir suvešėtų saulės spinduliuose. Žmogus įgauna pavidalą motinos įsčiose; ir tik iš tamsybės to, kas nėra protas (iš jausmo, troškimo – tos nuostabios pažinimo gimdytojos) išauga šviesiausios mintys. Taigi taip turime įsivaizduoti pirminį potroškį, kuris, tiesa, krypsta į protą, nors jo dar nepažįsta, panašiai kaip mes, troškimo bei ilgesio apimti, reikalaujame nežinomo bevardžio gėrio, kuris, save nujausdamas, juda kruta lyg banguojanti audringa jūra, nelyginant Platono materija, stimuliuojamas tamsaus ir neaiškaus dėsnio ir nesugebėdamas sukurti sau ko nors pastovaus. Bet iš šito troškimo, kuris, būdamas dar tamsiu pagrindu, yra pirmas dieviškosios būties pasireiškimas, pačiame Dieve gimsta vidinis refleksyvus įvaizdis, per kurį – nes jis negali turėti kito objekto kaip Dievą – Dievas išvysta save patį gyvavaizdyje. Tas įvaizdis – tai pirmas aktas, kuriuo Dievas, absoliučiai imant, yra realizuotas, nors tik pats savyje; tą įvaizdį pradžioje turi Dievas ir jisai yra Dieve pagimdytas Dievas. Tas įvaizdis yra kartu protas – ano troškimo ir ilgesio *žodis** – ir amžinoji dvasia, jaučianti savyje žodį ir drauge begalinį troškimą; skatinama meilės, kuria

* Ta prasme, kaip kad sakoma: mįslių kalba.

pati yra, ji ištaria tą žodį; dabar protas kartu su troškimu tampa laisvai kurianča ir visagale valia ir ima darbuotis chaotiškoje gamtoje kaip savo stichijoje arba naudoti ją kaip savo įrankį. Pirmas proto veiksmas gamtoje – tai jėgų suskaidymas, nes tik taip gali būti atskleista joje nesąmoningai, tarsi sėkloje, bet būtinai esanti vienovė; čia yra panašiai kaip su tuo žmogumi, kuris geidžia ką nors sukurti: į tą jo tamsų troškimą ateina šviesa tuomet, kai minčių – susijusių viena su kita ir trukdančių viena kitai prasiveržti – makalynėje mintys ima skaidytis ir pradeda ryškėti gelmėse slypinti, viską sau pajungusi vienovė; arba panašiai kaip su augalu, kai, skleidžiantis ir plėtojantis jo galioms, tamsūs traukos pančiai sutrūksta ir išskaidytoje medžiagoje išryškėja joje slypėjusi vienovė. Kadangi ši (pradinės gamtos) esmė yra ne kas kita, kaip amžinas Dievo egzistencijos pagrindas, tai joje pačioje turi glūdėti, nors ir po devyniais užraktais, Dievo esmė, nelyginant gelmės tamsoje spindinti gyvybės kibirkštėlė. Tačiau proto sužadintas troškimas dabar stengiasi tą savyje sugriebtą gyvybės kibirkštį išlaikyti ir užsklęsti – kad visuomet jame liktų pagrindas. Vadinasi, kai protas arba į pradinę gamtą įdėtoji šviesa, stimuliuodama į save patį grįžti siekiantį troškimą skaidyti jėgas (atsisakyti tamsos), kaip tik šituo skaidymusi iškelia atskaidoje glūdinčią vienovę, joje slypinčią gyvybės kibirkštį, iš pradžių atsiranda kažkas suvokiama ir paskira, bet ne dėl išorinio pobūdžio įsivaizdavimo, o dėl įvaizdžio tikro *su–sidarymo,* kai

atsirandantysis į gamtą įdaromas, arba, dar tiksliau sakant, pažadinamas, kai protas iškelia atsiskyrusiame pagrinde slypinčią vienovę arba idėją. Šitame skaidymesi atsiskyrusios (bet ne visai išsiskyrusios) jėgos sudaro medžiagą, iš kurios paskui formuojamas kūnas; o gyvasis ryšys, atsirandantis skaidymosi procese – vadinasi, iš natūralaus pagrindo gelmių – kaip jėgų centras, yra siela. Kadangi pirminis protas sielą iškelia iš nuo jo nepriklausomo pagrindo kaip vidinį reiškinį, dėl to ji pati lieka taip pat nuo jo nepriklausoma – kaip ypatinga ir sau egzistuojanti esybė.

Nesunku suprasti, kad troškimui priešinantis – tai būtina tobulam gimimui – centrinė jėgų sąsaja yra tik pakopomis vykstančiame procese ir kad kiekvienoje jėgų skaidymosi pakopoje gamtoje atsiranda nauja esybė, kurios siela juo tobulesnė, juo daugiau toje esybėje esama suskaidyta to, kas kitose yra dar nesuskaidyta. Parodyti, kaip kiekvienas tolesnis procesas vis labiau artėja prie gamtos esmės, kol pačioje aukščiausioje jėgų skaidymosi pakopoje atsiveria giliausiai glūdintis branduolys, yra užbaigtos gamtos filosofijos uždavinys. Šio darbo tikslui esminga tik štai kas. Kiekviena nurodytu būdu gamtoje atsiradusi esybė turi dvejopą pradą, kuris iš tikrųjų yra vienas, tik nagrinėtinas dviem galimais požiūriais. Pirmas pradas yra tai, kuo esybės atskirtos nuo Dievo arba kuo jos yra tik pagrinde; tačiau kadangi tarp to, kas pagrinde pirma sudaryta, ir to, kas pirma sudaryta prote, vis dėlto esama pirminės vienovės ir kūrimo

proceso esmę sudaro tik pradinio tamsaus prado vidinė transmutacija arba virtimas šviesa (nes protas arba į gamtą įdėta šviesa ieško pagrinde iš tikrųjų tik jam giminingos, į vidų nukreiptos šviesos), tai iš prigimties tamsus pradas yra kaip tik tas, kuris taip pat virsta šviesa, ir abu pradai, nors tik iš dalies, kiekvienoje gamtos esybėje sutampa. Tas pradas, kadangi jis eina iš pagrindo ir yra tamsus, yra kūrinio sava valia, kuri tačiau, nebūdama dar pakylėta iki visiškos savo ir šviesos (kaip proto prado) vienovės, t.y. jos nepasiekusi, tėra tik aistra arba geismas, kitaip sakant, akla valia. Šitai kūrinio savai valiai priešpriešа yra protas kaip universali valia: jis naudojasi kūrinio sava valia tarsi paprasčiausiu įrankiu. Bet kai galiausiai, visoms jėgoms toliau kintant ir skaidantis, slapčiausias ir giliausias pradinės tamsos taškas esybėje virsta ištisine šviesa, tai šitos esybės valia, kuri, būdama pavienė, irgi tėra dalinė valia, pati savaime arba kaip visų kitų dalinių valių centras sutampa su pirmine valia arba protu, vienu žodžiu – iš abiejų dabar atsiranda vieninga visuma. Šitas giliausio centro pakylėjimas į šviesą nevyksta jokiame kitame mums regimame kūrinyje, išskyrus žmogų. Žmoguje sutelkta visa tamsiojo prado galia ir taip pat – visa šviesos jėga. Jame – ir giliausia gelmė, ir aukščiausias dangus, arba abu centrai kartu. Žmogaus valia – tai amžiname troškime slypintis dar vien pagrinde esančio Dievo želmuo, tai gilumoje tūnantis dieviškas gyvybės vaizdas, kurį Dievas išvydo, kai valią vertė gamta. Tik jame

(žmoguje) Dievas pamilo pasaulį; ir kaip tik šitas Dievo gyvavaizdis centre pasigriebė troškimą, kai tas virto priešprieša šviesai. Kadangi žmogus kilęs iš pagrindo (buvo kurtas), jame glūdi santykinai nuo Dievo nepriklausomas pradas; bet dėl to, kad šitas pradas, nors savo pagrindu nesiliaudamas buvęs tamsus, yra nutviekstas šviesos, jame atsiranda kai kas daugiau – gimsta *dvasia*. Tik amžinoji dvasia ištaria žodį arba vienovę į gamtą. Tačiau ištartas (realus) žodis – tai tik šviesos ir tamsos (balsių ir priebalsių) vienovė. Tiesa, abu šiuos pradus turi visi daiktai, bet juose nėra visiškos tų pradų dermės dėl netobulumo to, kas radosi iš pagrindo. Taigi tik žmoguje iki galo išsakomas visuose daiktuose dar laikytas ir nebaigtas tarti žodis. Bet ištartame žodyje atsiskleidžia dvasia, t.y. *Dievas* kaip egzistuojantis *actu*. Siela, būdama gyva abiejų pradų tapatybė, yra dvasia, o dvasia yra Dieve. Jei žmogaus dvasioje abiejų pradų tapatybė būtų tokia pat neišskiriama kaip Dieve, tai tarp žmogaus ir Dievo nebūtų skirtumo, t.y. Dievas kaip dvasia neapsireikštų. Vadinasi, ta vienovė, kuri Dieve nedaloma, žmoguje turi būti daloma – ir tai sudaro gėrio ir blogio galimybę.

Mes labai ryžtingai teigiame blogio galimybę ir pamėginsime pirma paaiškinti, kas yra pradų nedalomybė. Blogio realizacija tikrovėje būtų visai kito tyrimo objektas. Iš gamtos pagrindo paimtas pradas, kuris žmogų skiria nuo Dievo, yra buvimas pačiu savimi, dėl vienovės su idealiuoju pradu tampantis *dvasia*. Tas bu-

vimas pačiu savimi, toji *patybė*, yra dvasia, arba: žmogus yra dvasia kaip savarankiška, atskira (atskirta nuo Dievo) būtybė, o tas junginys sudaro asmenybę. Dėl to, kad patybė yra dvasia, ji drauge pakylėta iš kūrinio į nekūrinio lygmenį; ji yra valia, išvystanti save pačią visiškai laisvą, ji nebėra gamtoje kuriančios universaliosios valios įrankis, o egzistuoja virš gamtos ir ne joje. Dvasia viršesnė už šviesą, nes ji gamtoje iškyla virš šviesos ir tamsos prado vienovės. Vadinasi, būdama dvasia, patybė yra nevaržoma nė vieno iš abiejų pradų. Tačiau ji, arba sava valia, yra tik dėl to dvasia ir todėl laisva arba viršesnė už gamtą, kad ji tikrai paversta pirmine valia (šviesa); taigi nors ji (kaip sava valia) pagrinde dar lieka (nes pagrindas turi būti visuomet) – panašiai kaip skaidriame kūne iki tapatybės su šviesa išaukštinta materija dėl to nenustoja buvusi materija (tamsiuoju pradu), – bet lieka tik kaip aukštesnio prado, šviesos, turėtoja arba tarsi jo indas. Bet patybė, turėdama dvasią (nes ji valdo šviesą ir tamsą) – jeigu tai nėra amžinosios meilės dvasia, – gali nuo šviesos atsiskirti, arba savo valia gali siekti būti tuo, kuo ji yra tik susitapatinusi su universaliąja valia, būtent daline valia, tuo, kuo įmanoma būti tik liekant centre (taip kaip rami valia ramiame gamtos pagrinde dėl to ir yra universali valia, kad lieka pagrinde), taip pat ji gali būti periferijoje, arba kūriniu (nes kūrinių valia yra, žinoma, ne pagrinde; bet tada ji tėra dalinė valia – ne laisva, o susaistyta). Taigi šitaip žmogaus valioje

patybė, tapusi dvasia, atsiskiria nuo šviesos (nes dvasia viršesnė už šviesą), t.y. įvyksta neatskiriamų Dieve pradų skilimas. Jeigu, priešingai, žmogaus sava valia kaip centrinė valia lieka pagrinde ir išsaugomas dieviškasis pradų santykis (panašiai kaip valia gamtos centre niekad neiškyla virš šviesos, o lieka po ja pagrinde kaip bazė) ir jeigu vietoj nesantaikos dvasios, kai savąjį pradą siekiama atskirti nuo bendrojo, savoje valioje viešpatauja meilės dvasia, tai tada valia yra dieviška tiek pobūdžiu, tiek sudėtimi. O tai, kad toks savos valios iškilimas yra blogis, ryškėja iš šių samprotavimų. Valia, kuri peržengia savo antgamtiškumą, kad, būdama bendra, pasidarytų drauge daline ir sukuriama, siekia apversti aukštyn kojomis pradų santykį, pagrindą padaryti viršesnį už priežastį, dvasią, kurią gavo tik centrui, panaudoti ne jam ir prieš kūrinį, dėl to kyla suirutė pačioje valioje ir už jos ribų. Į žmogaus valią reikia žiūrėti kaip į gyvų jėgų sąjungą; kol toji valia neišardo vienovės su universalia valia, tol jėgos taip pat išlaiko dievišką saiką ir pusiausvyrą. Bet vos tik sava valia pasitraukia iš centro kaip jai priklausančios vietos, išyra ir jėgų sąjunga; vietoj sąjungos dabar viešpatauja tik dalinė valia, kuri nebesugeba kaip pirminė valia suvienyti ir pajungti sau jėgų ir todėl turi siekti iš atsiskyrusių viena nuo kitos jėgų, iš sukilusios geidulių ir aistrų kariuomenės (kur kiekviena pavienė jėga irgi yra aistra ir geismas) formuoti arba organizuoti savo atskirą gyvenimą, kuris galimas dėl

to, kad blogyje vis dar tebegyvuoja pirmoji jėgų sąjunga, gamtos pagrindas. Bet kadangi šitas gyvenimas negali būti tikras – toks jis galėtų būti tik esant pirminiam pradų santykiui, – tai atsiranda nors ir savas, tačiau klaidingas, melo gyvenimas, nerimo ir pražūties būsena. Geriausias palyginimas čia būtų liga, kai dėl piktnaudžiavimo laisve gamtoje sukeliama netvarka – gyvas blogio arba nuodėmės paveikslas. Universalaus masto liga neatsiranda niekad, jei į paviršių neišsiveržia pagrinde slypinčios jėgos: ji pradeda reikštis tada, kai jautrusis pradas, kuris kaip vidinis jėgų saitas turėtų viešpatauti gilumos tyloje, pats suaktyvėja arba kai sudirgęs Archėjas[21] palieka savo ramią buveinę centre ir išeina į periferiją. Ir priešingai: esminis gydymas – tai periferijos ir centro santykio atkūrimas; pereiti iš ligos į sveikatą galima iš tiesų tik priešinga kryptimi – grąžinant atsiskyrusią ir pavienę gyvastį į esybės vidinę šviesą, kur vėl įvyksta skilimas (krizė). Ir dalinės ligos priežastis yra tik ta, kad tai, kas savo laisvę arba gyvastį turi vien dėl to, jog liktų visumoje, stengiasi būti savimi. Nors liga šiaip jau nėra kas nors esminga – iš tikrųjų tai tik gyvenimo regimybė, tik meteoriškas jo reiškinys, svyravimas tarp būties ir nebūties, – bet jausmui ji yra tikrai labai reali; tas pat ir su blogiu.

Šitą vienintelę teisingą blogio sampratą, pagal kurią blogio esmę sudaro teigiamas pradų pertvarkymas arba atvertimas, mūsų laikais vėl iškėlė ir labai prasmingomis analogijomis iš fiziologijos srities, tiksliau sakant,

blogio ir ligos analogijomis aiškino daugiausia Franzas Baaderis* [22]. Visi kiti blogio aiškinimai vienodai nepatenkina nei proto, nei dorovinės sąmonės. Visų jų esmė ta, kad blogį pašalina kaip teigiamą priešybę ir sumenkina jį iki *malum metaphysicum*[24] arba laiko neigiama kūrinio netobulumo sąvoka. Dievas negalėjo, sako Leibnizas, padaryti žmogų visiškai tobulą, nepadarydamas jo Dievu; tai pasakytina ir apie visas sukurtas esybes apskritai; todėl reikėjo įvairių tobulumo laipsnių ir visų jo apribojimo rūšių. Į klausimą „Iš kur

* Veikaluose „Über die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann". – *Morgenblatt*, 1807, Nr. 197 ir „Über Starres und Fließendes". – *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*. Bd. 3, H. 2. Palyginimui ir tolesniam aiškinimui pateikiame su mūsų tema susijusią antrojo straipsnio gale (p. 203) esančią pastabą: „Puikus pavyzdys čia gali būti paprasta ugnis (kaip siaubinga, ryjanti, naikinanti liepsna), priešinga vadinamajai organinei, gaivinančiai gyvenimo liepsnai; *čia* ugnis ir vanduo jungiasi į vieną (augantį) pagrindą, o *ten* jie nesantaikoje skiriasi. Tačiau organiniame procese nei ugnis, nei vanduo nebuvo tokie, kokie šiaip yra, t.y. atsiskyrusios sferos: ugnis buvo centras *(mysterium)*, o vanduo – atvirybė arba periferija, ir kaip tik tada, kai atsiverdavo, pakildavo, užsidegdavo pirma ir drauge užsiverdavo antra, ateidavo liga arba mirtis. Taigi toks, apskritai imant, yra kiekvieno kūrinio gyvenimo *Aš*, individualybė, paprasčiausiai – jo bazė, pamatas arba natūralus centras; bet kai ugnis liaujasi buvusi funkciniu centru ir valdingai išsiveržia į periferiją, ji suliepsnoja kaip (užsidegusio *Aš*) savimeilės ir egoizmo tantališkas įniršis. Iš ʘ dabar pasidaro O, o tai reiškia: vienoje vienintelėje planetų sistemos vietoje anas tamsus gamtos centras yra uždarytas, latentinis, ir būtent todėl yra šviesos šaltinis: įleidžia aukštesnę sistemą (įgalina prasiskverbti šviesos spindulį arba atsiskleisti idealybę). Taigi kaip tik dėl to šita vieta yra atviras taškas (saulė, širdis, akis) sistemoje; o jeigu ir ten pakiltų ir atsivertų tamsusis gamtos centras, tai *eo ipso* [23] užgestų šviesos taškas – šviesa virstų sistemoje tamsa, arba užgestų saulė!"

blogis?" atsakome: iš idealios kūrinio prigimties, kiek ji priklauso nuo amžinų Dievo prote glūdinčių tiesų, bet ne nuo jo valios. Amžinų tiesų sritis – tai idealioji blogio ir gėrio priežastis, ir ja reikia pakeisti senovės filosofų materiją*. Šiaip jau, teigia Leibnizas kitoje vietoje, esama dviejų pradų – tai protas ir valia, bet abu yra Dieve. Protas gimdo blogio pradą, nors pats dėl to nepasidaro blogas; jis pateikia gamtos esybes tokias, kokios jos yra pagal amžinas tiesas; jame glūdi blogio prielaida, o valia siekia vien gėrio**. Šios išimtinės blogio galimybės Dievas nesukūrė, nes protas nėra jo paties priežastis***.

Nors šitas proto ir valios kaip dviejų pradų Dieve skyrimas – juo pirminė blogio galimybė padaroma nepriklausoma nuo Dievo valios – atitinka išradingą Leibnizo mąstyseną ir nors proto (Dievo išminties) įsivaizdavimas kaip kažko panašaus į tai, kad Dievas yra labiau kenčiantis negu veiklus, ir rodo čia esant kažko gilesnio, bet blogį, galintį rastis tik iš ano idealaus pagrindo, autorius vėlgi aiškina ne kitaip, kaip vien grynu pasyvumu, apribojimu, trūkumu, atėmimu – sąvokomis, kurios visiškai kertasi su tikrąja blogio prigimtimi. Juk jau vien tai, paprastai galvojant, kad į blogį linkęs tik žmogus – tobuliausias iš visų regimų kūrinių, – rodo, jog blogio pamatas jokiu būdu negali būti trūkumas ar atėmimas. Velnias, krikščionių

* *Tentam. theod.* Opp. T. 1, p. 136[25].
** *Op. cit.*, p. 240.
*** *Op. cit.*, p. 387.

supratimu, buvo ne labiausiai ribotas, o, priešingai, labiausiai neribotas kūrinys*. Netobulumai bendra metafizine prasme nėra įprastinė blogio savybė, nes blogis dažnai pasirodo drauge su tokiu pavienių jėgų puikumu, kuris daug rečiau lydi gėrį. Vadinasi, blogio pagrindas turi būti ne vien kas nors teigiama apskritai, o veikiau pati didžiausia teigiamybė, kokia yra gamtoje; tai, aišku, atitinka mūsų požiūrį, pagal kurį blogio pagrindas glūdi atsivėrusiame centre arba pirmojo pagrindo pirminėje valioje. Leibnizas visaip stengiasi paaiškinti, kaip iš gamtinio trūkumo gali rastis blogis. Valia, sako jis, siekia gėrio visuotinybėje ir turi reikalauti tobulybės, kurios maksimumas yra Dieve; bet jei valia yra pasidavusi jusliniams geiduliams ir netekusi didžiausių gėrybių, tai kaip tik šitas tolesnio siekio trūkumas ir yra ta netektis, kurioje glūdi blogis. O šiaip, mano jis, blogiui ypatingo prado ne ką daugiau tereikia kaip šalčiui arba tamsai. Tai, kas blogyje yra teigiama, esąs tik lydimasis reiškinys, panašiai kaip jėga ir jos poveikis šaltyje: vanduo užšaldamas suskaldo stipriausią indą, į kurį jis supiltas, ir vis

* Šiuo atžvilgiu krinta į akis tai, kad ne tik scholastai, bet jau ir kai kurie ankstyvojo laikotarpio bažnyčios tėvai, pirmiausia Augustinas, blogį laikė esant gryna netektimi. Ypač akivaizdi yra ši vieta (iš *Contr. Jul.* L. 1, c. III): „Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. – Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, *eumque semper defectum aliquem involvere attenderit*, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum" [26].

dėlto šaltis – tai judėjimo sumažėjimas*. Bet kadangi atėmimas pats sau nereiškia nieko ir, kad būtų pastebimas ir galėtų reikštis, jam reikia ko nors teigiama, tai darosi sunku tą teigiamybę paaiškinti, o ją, šiaip ar taip, blogyje reikia pripažinti esant. Negalėdamas blogio kildinti iš niekur kitur, kaip iš Dievo, Leibnizas turi norom nenorom nuodėmės materialiojo pamato priežastimi laikyti Dievą ir tik formaliąją nuodėmės pusę priskirti pirminiam kūrinio apribojimui. Šitą santykį jis mėgina paaiškinti Keplerio atrasta natūralia materijos inercijos jėga. Ji esanti, Leibnizo žodžiais tariant, tobuliausias kūrinio pirminio (einančio pirma bet kurios veiklos) apribojimo paveikslas. Jei du skirtingos masės kūnai, vienodos jėgos pastūmėti, juda nevienodu greičiu, tai vieno kūno lėto judėjimo priežastis yra ne postūmio jėga, o įgimtas ir savotiškas materijos polinkis į inerciją, t.y. vidinis materijos ribotumas arba netobulumas**. Tačiau reikia pasakyti, kad pačią inerciją nedera mąstyti vien kaip atėmimą, ji yra ir šiokia tokia teigiamybė, kūno vidinės patybės išraiška, jėga, kuria jis stengiasi rodyti savarankiškumą. Mes neneigiame, kad šitaip galima suvokti metafizinį baigtinumą, bet neigiame, jog baigtinumas sau pačiam yra blogis***.

* *Tentam. theod.*, p. 242.
** *Op. cit.*, § 30.
*** Dėl tos pačios priežasties blogiui paaiškinti nepakankamas ir kiekvienas kitas baigtinumo aiškinimas, pavyzdžiui, besiremiantis santykių sąvoka. Blogis kyla ne iš baigtinumo paties savaime, o iš baigtinumo, iškelto iki savibūties.

Šito aiškinimo šaltinis – negyva teigiamumo sąvoka, kurios priešprieša gali būti tik atėmimas. Tačiau esama dar vidurinės sąvokos, realiai priešingos teigiamumui ir labai tolimos nuo to, kas vien paneigta, sąvokos. Jos ištakos yra visumos ir dalies, vienumo ir daugio – ar dar kaip kitaip pavadintume – santykis. Tai, kas teigiama, visados yra visuma arba vienumas, o to priešprieša – visumos skaidymas, nedarna, jėgų ataksija[27]. Suskaidytą visumą sudaro tie patys elementai, kurie sudarė vieningą visumą; medžiagiškumas abiem atvejais tas pats (šiuo atžvilgiu blogis nė kiek ne ribotesnis ar blogesnis už gėrį), bet formalioji pusė – visai kitokia; tas formalumas sąlygotas kaip tik esmės arba paties teigiamumo. Todėl ir gėryje, ir blogyje būtinai turi būti esmė, bet blogyje jinai priešinga gėriui, paverčianti gėryje slypinčią darną nedarna. Dogminei filosofijai pažinti šitą esmę neįmanoma, nes jai nežinoma asmenybės, t.y. iki dvasiškumo iškelta patybės sąvoka – ji disponuoja tik abstrakčiomis baigtinumo ir nebaigtinumo sąvokomis. Jei kas nors prieštarautų sakydamas, kad nedarna ir esanti privacija, būtent vienumo atėmimas, tai toji sąvoka – net jei bendrojoje atėmimo sąvokoje slypėtų vienumo panaikinimo arba skaidymo sąvoka – vis tiek liktų nepatenkinama. Juk nedarna – tai ne jėgų skaidymas apskritai, o jų netikras vienumas, kurį galima vadinti skaidymu tik siejant su tikru vienumu. Sunaikinus vienumą, sunaikinamas ir prieštaravimas. Ligai galą padaro mirtis, o vienas vienintelis garsas savaime

nėra nedermė. Tačiau norint paaiškinti netikrą vienumą, reikia kokio nors teigiamumo, kurį, kaip matome, būtina pripažinti blogyje; bet jis liks nepaaiškinamas tol, kol nepriklausomame gamtos pagrinde nebus pažinta laisvės priežastis.

Apie Platono požiūrį, kiek apie jį galima spręsti, verčiau kalbėti tada, kai nagrinėsime blogio tikroviškumo klausimą. O mūsų laikų, sprendžiančių tokias problemas kur kas lengviau ir privedančių filantropizmą iki blogio neigimo, pažiūros nė iš tolo nesisieja su tokiomis idėjomis. Pagal tas pažiūras vienintelis blogio pagrindas – tai gašlumas, gyvuliškumas arba žemiškasis pradas, o dangui priešpriešinamas ne pragaras, kaip derėtų, bet žemė. Ši pažiūra yra natūralus padarinys teorijos, pagal kurią laisvę sudaro vien proto prado pirmenybė juslinių geidulių ir polinkių atžvilgiu, o gėris yra kilęs iš grynojo proto, tad suprantamas dalykas, kad blogis laisvės neturi (nes čia viešpatauja jusliniai polinkiai); teisingiau pasakius, blogis visai išnyksta. Tiesa, proto prado silpnumas arba neveiksmingumas gali būti gerų ir dorovingų poelgių stokos, bet ne pozityviai blogų ir antidorovinių veiksmų pagrindu. Tačiau tarkim, kad jusliškumas arba kentėjimo santykis su išoriniais įspūdžiais, tam tikrai būtinybei verčiant, sukelia blogus poelgius; bet juk tada žmogus, taip elgdamasis, pats virstų kenčiančiu, t.y. blogis jam, taigi subjektyviai, neturėtų reikšmės; o kadangi tai, kas išplaukia iš gamtos paskirties, objektyviai irgi negali būti

5. 459

bloga, tai blogis iš viso negalėtų turėti kokios nors reikšmės. Bet kai teigiama, kad proto pradas blogio atžvilgiu yra neveiksmingas, tai irgi nenurodo jo pagrindo. Kas draudžia jam būti veiksmingam? Jeigu jis nori likti pasyvus, tai blogio pagrindas yra šita valia, o ne jusliškumas. Arba jeigu jis niekaip nesugeba jusliškumo priešinimosi įveikti, tai čia turime reikalą tik su silpnumu ir trūkumu, bet anaiptol ne su blogiu. Todėl pagal šitą aiškinimą esama tik vienos valios (jeigu ją galima taip pavadinti), ne dvejopos, ir dabar, kai į filosofijos kritiką jau sėkmingai įėjo arijiečių[28] ir kitų vardai, galima būtų šio aiškinimo šalininkus pavadinti tam tikru, irgi iš bažnyčios istorijos paimtu vardu, būtent monoteletais[29], – tik kita prasme. Kaip tai, kas veikia gėryje, jokiu būdu nėra protinis arba šviesos pradas pats savaime, o yra susieta su patybe, t.y. pakelta iki dvasios, taip ir blogis kyla ne iš baigtinumo sau, o iš tamsaus arba susijusio su patybe, visiškai suartinta su centru, prado; ir visai taip pat, kaip esama entuziazmo gėriui, yra ir žavėjimasis blogiu. Gyvulyje, kaip ir kiekvienoje kitoje gamtos esybėje, šitas tamsusis pradas taip pat veikia, bet jame jis dar nėra pakilęs iki šviesos, kaip žmoguje; jis dar nėra *dvasia* ir protas, o tik aklas siekis ir geismas; trumpiau sakant, čia neįmanomas joks pradų atsiskyrimas, joks jų skaidymasis, nes čia dar nėra absoliučios arba asmeniškos vienovės. Nesąmoninga ir sąmoninga gyvulio instinkte sujungta tam tikru apibrėžtu, todėl ir nekintamu būdu. Kaip tik

dėl to, kad jie yra tiktai santykinė vienovės išraiška, jie ir pajungti vienovei: pagrinde veikianti jėga išlaiko jiems deramą pradų vienovę visą laiką vienodu santykiu. Gyvulys niekados negali išsiveržti iš vienovės, o žmogus amžiną jėgų saitą gali savavališkai traukyti. Todėl F. Baaderis teisus sakydamas: būtų gera, kad žmogaus sugedimas neperžengtų gyvulio ribos; gaila, bet žmogus gali būti tik arba žemiau, arba aukščiau už gyvulį*.

Mes mėginome blogio sąvoką ir jo galimybę kildinti iš pirmųjų pagrindų ir išryškinti šitos teorijos pamatą, kurio esmę sudaro to, kas egzistuoja, ir to, kas yra egzistencijos pagrindas, skyrimas**. Tačiau galimybė dar nėra tikrovė, o kaip tik ji yra pats svarbiausias klausimo objektas. Juk paaiškinti reikia ne tai, kaip blogis virsta realybe pavieniame žmoguje, o jo universalų veiksmingumą, arba kaip jis, būdamas neabejojamai bendras, visur su gėriu kovojantis pradas, galėjo rastis kūrinyje. Kadangi nepaneigsi, kad jis, bent kaip bendro pobūdžio priešpriešа, tikrai egzistuoja, tai galima iš

* Žr. pirma minėtą darbą, paskelbtą žurnale *Morgenblatt* (1807), p. 786.

** Atmesdamas Dievo emanacijos teoriją, Augustinas sako: „Iš Dievo substancijos negali rastis nieko, išskyrus Dievą; todėl kūriniai yra sukurti iš nieko, ir tuo paaiškinamas jų polinkis į gedimą ir trūkumai" (*De libero arbitrio.* L. 1. c. 2[30]). Tas niekas jau seniai tapo proto rykšte. Šitai paaiškina tokie Šventojo Rašto žodžiai: žmogus yra sukurtas ἐκ τῶν μὴ ὄντων, iš to, ko akivaizdžiai nėra, panašiai kaip sakė senovės graikai: μὴ ὄν[31]; tas niekas, kaip ir kūrimas iš nieko, galėtų pirmą kartą įgyti teigiamą reikšmę anksčiau aptarto skyrimo pagrindu.

5*

anksto be jokios abejonės teigti, jog Dievo apraiškai jis buvo būtinas; kaip tik tokia išvada ir plaukia iš to, ką anksčiau esame sakę. Nes jei Dievas kaip dvasia yra nedaloma abiejų pradų vienovė ir toji vienovė realiai egzistuoja tik žmogaus dvasioje, tai, jei čia ji būtų tokia pat neskaidoma kaip Dieve, žmogus niekuo nesiskirtų nuo Dievo; jis ištirptų Dieve ir nebūtų nei meilės reiškimosi, nei jos judėjimo. Juk kiekviena esmė gali paaiškėti tik iš savo priešpriešos: meilė – iš neapykantos, vienovė – iš kovos. Jei nebūtų pradų skaidos, vienovė negalėtų parodyti savo visagališkumo; jei nebūtų nesantaikos, negalėtų virsti tikrove meilė. Žmogus yra iškeltas į tokias aukštumas, į tokią viršūnę, kur jis vienodai gali pasukti tiek į gėrį, tiek į blogį: pradų saitas jame yra ne būtinas, o laisvas. Žmogus stovi kryžkelėje: kad ir ką jis rinksis, tai bus jo žingsnis, bet likti neapsisprendęs jis negali, nes Dievui reikštis būtina, o kūrinyje apskritai negali likti nieko dviprasmiška. Vis dėlto atrodo, kad žmogus tarsi nepajėgia įveikti savo neapsisprendimo būsenos kaip tik dėl to, kad ji tokia. Todėl turi būti kažkoks bendras solicitacijos, pagundos pasukti į blogį pagrindas, bent jau dėl to, kad abu pradai jame būtų gyvi, t.y. įsisąmoninti. Susidaro įspūdis, jog pats potraukis į blogį gali būti kilęs tik iš kažkokios negeros pagrindo esmės, ir daryti prielaidą apie jos buvimą vis dėlto neišvengiama; ir visiškai teisingas atrodo Platono materijos aiškinimas, pagal kurį jinai esanti iš prigimties Dievui priešinga ir dėl to jau sa-

vaime bloga esybė. Tiesa, kol šita Platono teorijos dalis liks tamsi kaip iki šiol*, daryti šiuo klausimu atitinkamą sprendimą neįmanoma. Tačiau kokia prasme apie iracionalųjį pradą galima sakyti, kad jis priešinasi protui arba vienovei ir tvarkai, nelaikant jo dėl to pagrindine *blogąja* esybe, yra aišku iš ankstesniųjų samprotavimų. Taip, matyt, galima aiškinti ir Platono žodžius, jog blogis kilęs *iš senosios gamtos;* juk visas blogis stengiasi grįžti į chaosą, t.y. į tą būseną, kai pirminis centras dar nebuvo pajungtas šviesai ir grūmėsi su dar neturinčiu proto troškimu arba ilgesiu. Bet mes jau kartą ir visiems laikams įrodėme, kad pats blogis gali kilti tik iš kūrinio, nes tik jame šviesa ir tamsa arba abu pradai gali būti susijungę išskaidomai. Pradinė pagrindinė esybė niekad pati savaime negali būti bloga, nes joje nėra pradų dvejumo. Tačiau mes negalime daryti prielaidos ir apie kokią nors sukurtą dvasią, kuri, pati atskilusi, verstų atskilti žmogų. Juk klausimas pirmiausia yra tas, kaip kūrinyje blogis radosi. Taigi blogiui paaiškinti mums nieko daugiau ir neduota, kaip abu pradai Dieve. Dievas kaip dvasia (tas amžinasis abiejų pradų saitas) yra gryniausia meilė, o meilėje niekuomet negali būti valios blogiui, lygiai taip pat jos negali būti ir idealiajame prade. Bet ir pats Dievas, kad galėtų

* Tegu tai kada nors išaiškins puikus Platono komentatorius[32] arba dar anksčiau garbingasis Böckhas[33], kuris davė mums tam didžiausių vilčių savo pastabomis paties atlikto Platono harmonijos išdėstymo proga ir paskelbdamas, kad rengia spaudai „Timają".

egzistuoti, turi turėti pagrindą, tiktai šis yra ne kur kitur, o jame pačiame, kaip Dieve glūdinti *gamta*, kuri, nors ir priklauso jam pačiam, vis dėlto nuo jo skiriasi. Meilės valia ir pagrindo valia – tai dvi skirtingos valios, egzistuojančios kiekviena sau; tačiau meilės valia negali atsispirti pagrindo valiai, negali jos ir pašalinti, nes tokiu atveju turėtų pati sau prieštarauti. Kad meilė galėtų būti, turi veikti pagrindas, o kad ji realiai egzistuotų, pagrindas turi veikti nuo jos nepriklausomai. Jei meilė užsimanytų sulaužyti pagrindo valią, ji imtų kovoti prieš save pačią, nebesutartų pati su savimi ir nustotų buvusi meile. Šitas leidimas pagrindui veikti – tai vienintelė įmanoma leidimo sąvoka, kurios įprastiniu būdu sieti su žmogumi visiškai nedera. Tačiau ir pagrindo valia negali meilės sunaikinti, ji to ir nereikalauja, nors dažnai taip atrodo; nusigręžusi nuo meilės, pagrindo valia turi pasidaryti savarankiška ir ypatinga, kad meilė, jeigu vis dėlto pro ją prasiskverbtų, kaip šviesa pro tamsą, sublizgėtų savo visagalybe. Pagrindas yra tik valia reikštis, bet kad būtų reiškiamasi, jis turi padaryti, kad būtų ypatingybė ir priešprieša. Vadinasi, meilės valia ir pagrindo valia susilieja kaip tik dėl to, kad jos yra atskiros ir kiekviena iš pradžių veikia sau. Todėl pagrindo valia jau pirmame kūrimo akte sužadina kūrinio savą valią, kad dvasia, reikšdamasi kaip meilės valia, įgytų priešveiksmį, dėl kurio galėtų virsti tikrove.

Visa gamta mus įtikina, kad įvyko tas sužadinimas, dėl kurio gyvenimas ir pasiekė paskutinę ryškumo ir

apibrėžtumo pakopą. Iracionalybės ir atsitiktinybės, kurios, randantis esybėms, ypač organinėms, reiškėsi drauge su būtinybe, įrodo, jog čia veikė ne vien geometrinė būtinybė, bet dalyvavo ir laisvė, dvasia bei sava valia. Visur, kur yra troškimas ir geismas, savaime esama ir tam tikros rūšies laisvės, ir vargu ar kas patikės, kad geismas, sudarantis kiekvieno ypatingo gyvenimo gamtoje pagrindą, ir siekimas išsilaikyti ne tik apskritai, bet ir šitoje apibrėžtoje būsenoje, atsirado tiktai po to, kai kūrinys jau buvo sukurtas, o ne pats buvo kuriantysis pradas. Taip pat ir empiriniu būdu atrasta bazės sąvoka, kuriai teks svarbus vaidmuo visame gamtos moksle, turi, įgijusi mokslinį pripažinimą, vesti prie patybės ir *Aš* sąvokų. Tačiau gamtoje yra atsitiktinių dalykų, kuriuos galima paaiškinti tik pačiame pirmame kūrimo akte sužadintu iracionaliuoju arba tamsiuoju kūrinio pradu, tik suaktyvinta patybe. Iš kur gamtoje be preformacinių dorovinių santykių esama neabejojamų blogio požymių, jeigu jo galią paleido veikti tik žmogus? Iš kur tie reiškiniai, kurie, jei ir nepaisysime to, kad yra pavojingi žmogui, vis dėlto kelia visuotinį natūralų pasibjaurėjimą?* Tai, kad visos organinės būtybės suyra, jokiu būdu negali būti laikoma pirmine būtinybe; gyvenimą sudarantis jėgų saitas iš prigimties galėtų

* Tad, matyt, ne šiaip sau visų tautų vaizduotė, ypač Rytų kraštų mitai ir religijos, blogį sieja su gyvate. Galutinis pagalbinių organų susidarymas, pasiekęs savo viršūnę žmoguje, jau rodo valios nepriklausomybę nuo geidulių arba vienintelį iš tikrųjų sveiką centro ir

būti ir nesuardomas, ir jei kam lemta tapti *perpetuum mobile*, šitai turėtų būti kūrinys, kuris atsiradusią jame klaidą atitaiso savo jėgomis. Tuo tarpu blogis praneša apie save gamtoje tik veiksmu; jis pats tiesiogiai gali prasiveržti tik ten, kur gamta pasiekia savo tikslą. Juk kaip pradiniame kūrybos akte, kuris yra ne kas kita, kaip šviesos gimimas, tamsusis pradas turėjo būti pagrindu, kad iš jo (kaip turinčio polinkį į *actus*) galėtų rastis šviesa, taip turėjo būti ir kitas pagrindas dvasiai gimti, vadinasi, dar vienas tamsusis pradas, viršesnis už pirmąjį tiek, kiek dvasia viršesnė už šviesą. Šitas pradas ir yra blogio dvasia, pažadinta kūrimo procese tamsiojo gamtos pagrindo sudirginimo, t.y. šviesos ir tamsos *atsiskyrimo*, kuriam dabar meilės dvasia priešpriešina aukštesnį idealą, kaip pirma netaisyklingam pradinės gamtos judėjimui buvo priešpriešinama šviesa. Juk kaip patybė blogyje pasisavino šviesą, arba žodį, ir dėl to reiškiasi kaip aukštesnės pakopos tamsos pagrindas, taip ir kaip blogio priešprieša pasaulin ištartas žodis turi priimti buvimą žmogumi, arba patybę, ir pats virsti asmeniu. Tai vyksta tik per apraišką, suprantamą itin apibrėžtai: ji turi turėti tas pačias pakopas kaip ir pirmasis atsiskleidimas gamtoje, taip,

periferijos santykį: centras atsitraukė į savo laisvę ir protingumą ir atsiskyrė nuo to, kas yra vien įrankis (periferiška). Ir priešingai: ten, kur pagalbiniai organai neišsivystę arba kur jų visai nėra, centras perėjo į periferiją; liko becentris apskritimas, kuris jau buvo minėtas anksčiau, kai pateikėme (išnašoje) F. Baaderio straipsnio ištrauką.

kad ir čia pati aukščiausia apraiškos viršūnė būtų žmogus, bet žmogus pirmavaizdiškas ir dieviškas, tas, kuris pradžioje buvo pas Dievą ir kuriame yra sukurti visi kiti daiktai bei pats žmogus. Dvasios gimimas yra istorijos karalystė, taip kaip šviesos gimimas – gamtos karalystė. Tie patys kūrimo periodai, kurie yra vienoje karalystėje, yra ir kitoje; ir kiekvienas iš jų – vienas kito simbolis ir paaiškinimas. Tas pats pradas, kuris buvo pirmojo kūrimo akto pagrindas, yra ir čia – tik tobulesniu pavidalu – užuomazga ir sėkla, iš kurios išrutuliojamas sudėtingesnis ir tobulesnis pasaulis. Juk blogis – tai ne kas kita, kaip egzistencijos pirminis pagrindas, siekiantis sukurtoje esybėje aktualizuotis, vadinasi, iš tikrųjų jis yra tik aukštesnė gamtoje veikiančio pagrindo potencija. Bet lygiai kaip jis amžinai tėra tik pagrindas, neturintis savo būties, taip ir blogis niekad negali virsti tikrove ir atlieka tik pagrindo funkciją, kad gėris, savo jėgomis iš jo atsirasdamas, savuoju pagrindu būtų nuo Dievo nepriklausomas ir atskiras, tuo, kame Dievas turi ir pažįsta pats save ir kas pats savaime (kaip nepriklausoma) yra *jame*. Tačiau kaip nedaloma pradinio pagrindo galia pažįstama tik žmoguje kaip individo tam tikra vidybė (bazė arba centras), taip ir istorijoje blogis lieka iš pradžių slypėti pagrinde, ir pirm kaltės bei nuodėmės epochos eina nekaltybės arba nuodėmės nepažinimo laikai. Panašiai kaip pradinis gamtos pagrindas galbūt ilgai iki tol veikė vienas ir jame slypinčiomis dieviškomis jėgomis mėgino sukurti

savo kūrinį, kuris tačiau (dėl meilės saito nebuvimo) galų gale vėl grįždavo į chaosą (kurį, galimas daiktas, primena prieš dabartinį kūrimą žuvusios ir nebegrįžusios kartų kartos), kol buvo ištartas meilės žodis ir prasidėjo besitęsiantis kūrimas, – taip ir istorijoje meilės dvasia pasireiškė neiškart; bet kadangi Dievas pagrindo valią ėmė jausti kaip valią savo apraiškai ir savo numatymu suvokė, kad jo egzistavimui reikalingas nuo jo (kaip dvasios) nepriklausomas pagrindas, jis leido pagrindui veikti savarankiškai, arba, kitais žodžiais tariant, pats elgėsi tik pagal savo prigimtį, o ne pagal savo širdį ar meilę. Kadangi ir pagrinde glūdėjo visa Dievo esybė, tik ne kaip vienovė, tai šitame pagrindo veikime sau galėjo viešpatauti tiktai pavienės dieviškos esybės. Todėl ta žila senovė prasideda nuo aukso amžiaus, apie kurį dabartinei žmonių giminei šiek tiek primena tik legenda; tai – palaimingo neapibrėžtumo laikai, kada nebuvo nei gėrio, nei blogio. Po jų atėjo dievaičių ir herojų viešpatavimo arba gamtos visagalybės laikai, kuomet pagrindas parodė, ką jis sugeba padaryti sau. Protas ir išmintis žmonėms tais laikais ėjo tik iš gilumos; jų gyvenimą vairavo ir tvarkė iš žemės plūstančios orakulystės galia; žemėje viešpatavo visos pagrindo dieviškosios jėgos, tarsi galingi kunigaikščiai įsitaisiusios nepajudinamuose sostuose. Tai buvo didžiausio gamtos aukštinimo dievaičių grožybės akivaizdoje amžiai, kai klestėjo menai ir mokslai, kol pagrinde veikiantis pradas galiausiai pasireiškė kaip

pasaulio užkariavimo principas, siekiantis viską pajungti sau ir įkurti tvirtą ilgalaikę pasaulinę imperiją. Bet kadangi pagrindo esmė tokia, kad jis niekuomet negali sukurti sau tikros ir tobulos vienovės, tai ateina laikas, kai visa toji grožybė išyra, puikus ligšiolinio pasaulio kūnas, tarsi baisios ligos pakirstas, žūva ir pagaliau vėl įsiviešpatauja chaosas. Jau prieš tai, kol dar neprasidėjęs visiškas žlugimas, toje visumoje viešpataujančios jėgos virsta piktomis dvasiomis, kaip ir tos jėgos, kurios esant sveikam kūnui buvo geradarės dvasios, gyvenimo saugotojos, artėjant suirutei išsigimsta į piktybiškus ir nuodingus padarus: tikėjimas dievaičiais dingsta, ir tamsi magija su visais savo užkeikimais bei teurginėmis[34] formulėmis stengiasi sulaikyti sprunkančias geradares dvasias, o piktąsias – numaldyti. Vis aiškiau ima reikštis pagrindo traukiamoji galia, pagrindo, kuris, nujausdamas artėjant šviesą, iš anksto išjudina visas jėgas iš neapibrėžtumo, kad sutiktų ją kaip reikiant pasirengęs. Kaip audrą netiesiogiai sukelia Saulė, bet ne tiesiogiai Žemės atoveikio jėga, taip ir blogio dvasią (kurios meteorinę prigimtį mes jau pirma aiškinome) sužadina gėrio artėjimas – ne tuo, kad jis suteikia jėgų, o tuo, kad jas skaido. Todėl, ryžtingai reiškiantis gėriui, visai ryžtingai reiškiasi ir blogis *kaip* blogis (ne dėl to, kad jis tik dabar atsirastų, o dėl to, kad tik dabar yra duota priešpriešа, kurioje jis gali reikštis kaip blogis); ir vėlgi kaip tik tą akimirką, kai žemė antrą kartą virs tuščia dykra, gims ir ryškesnė

dvasios šviesa, ta, kuri buvo pasaulyje iš pat pradžių, bet liko nesuvokta sau veikiančios tamsos ir neturėjo atviresnės bei neribotesnės raiškos; ir kad pasipriešintų asmeniškam ir dvasiniam blogiui, ji pasirodys taip pat asmenišku, žmogaus pavidalu, kaip tarpininkė, aukščiausiu lygmeniu atgaivinanti kūrimo ryšį su Dievu. Nes asmeniška gali išgydyti tik asmeniška, ir Dievas turi pasidaryti žmogum, kad žmogus grįžtų pas Dievą. Atstačius pagrindo santykį su Dievu, vėl atsiranda išgijimo (išganymo) galimybė. Jo pradžia – tai aiškiaregystės būsena, Dievo lėmimu tenkanti pavieniams žmonėms (kaip tam reikalui išrinktiems vykdytojams); tai ženklų ir stebuklų laikas, kai dieviškosios jėgos priešinasi visur veikiančioms demoniškoms jėgoms, o maldanti vienovė – jėgų skaidymuisi. Pagaliau įvyksta krizė – *turba gentium*[35], tautos užtvindo senojo pasaulio pagrindą, kaip kadaise pasaulio pradžios vandenys vėl užliejo visa, kas buvo sukurta, kad sudarytų galimybę antram kūrimui: kad įvyktų naujas tautų ir kalbų skilimas, susidarytų nauja karalystė, kurioje gyvas žodis kaip tvirtas ir pastovus centras stos į kovą su chaosu ir prasidės atviras, iki pat šių laikų pabaigos vyksiantis gėrio ir blogio karas, kuriame Dievas tikrai reiškiasi kaip dvasia, t.y. kaip *actu**.

Taigi esama *bendrojo* blogio, jei ir ne pradinio, tai tokio, kuris pabudo Dievo raiškoje iš pat pradžių dėl

* Plg. su visa šia atkarpa autoriaus *Paskaitų apie akademinių studijų metodą*[x] VIII paskaitą apie krikščionybės istorinę konstrukciją.

pagrindo reakcijos; tiesa, jis niekad nevirsta tikrove, bet nuolat to siekia. Tik pažinus bendrąjį blogį, galima suprasti gėrį ir blogį žmoguje. Jeigu jau pirmame kūrimo akte sukeltas blogis dėl pagrindo veikimo sau pagaliau virto bendru pradu, tai natūralų žmogaus polinkį į blogį, matyt, galima paaiškinti jau vien tuo, kad jėgų netvarką, atsiradusią kūrinyje dėl kadaise pažadintos savos valios, žmogus gauna jau gimdamas. Bet pagrindas nepaliaujamai veikia toliau ir pavieniame žmoguje, sukeldamas savitumą ir žadindamas ypatingą valią kaip tik dėl to, kad kaip priešpriešа jai galėtų atsiskleisti meilės valia. Dievo valia siekia viską universalinti, viską kelti iki vienovės su šviesa arba joje laikyti; pagrindo valia – viską skaidyti dalimis arba daryti kūriniu. Pastaroji nori nelygybės vien dėl to, kad lygybė pajustų save ir taptų juntama jai. Todėl pagrindo valia būtinai reaguoja į laisvę kaip į kažką virškūriniška ir žadina joje norą kurti, panašiai kaip žmogui, stovinčiam aukšto stataus kalno viršūnėje ir ėmus svaigti galvai, pradeda atrodyti, jog jį šaukia paslaptingas balsas, kviesdamas kristi žemyn, arba kaip, pasak senų laikų padavimo, iš vandenų gelmės pasigirsta kerintis sirenų dainavimas, kad praplaukiantys jūreiviai gautų galą jūros verpetuose. Bendros ir ypatingos valios jungimas žmoguje jau pats savaime atrodo esąs prieštaravimas, kurį išspręsti sunku ar net neįmanoma. Gyvenimui būdinga baimė varo žmogų iš centro, kuriam jis buvo sukurtas, nes tas centras kaip gryniausia bet kurios valios esmė kiekvienai

ypatingai valiai yra stačiai viską naikinanti ugnis; kad žmogus galėtų jame gyventi, jis turi visai netekti ypatingumo, todėl, norint savo patybei rasti ramybę, beveik būtina mėginti išsiveržti iš jo į periferiją. Tuo pagrįsta ir visuotinė nuodėmės bei mirties – kaip tikros ypatingybės numarinimo, kurį tarsi ugnį turi pereiti, kad apsivalytų, kiekvieno žmogaus valia, – būtinybė. Nepaisant šitos visuotinės būtinybės, blogis visuomet lieka paties žmogaus pasirinkimas; paties blogio pagrindas kurti negali, ir kiekvienas kūrinys žūva dėl savo kaltės. Tačiau kaip pavienis žmogus pasuka į gėrį ar blogį, tebėra visai neaišku, ir tai, ko gero, reikia atskirai tirti.

Iki šiol mes palyginti nedaug teskyrėme dėmesio formaliai laisvės esmei, nors ją suprasti nė kiek ne lengviau, negu išaiškinti jos realią sąvoką.

Nors ir teigiama, kad paprasta laisvės sąvoka – per ją laisvė siejama su visiškai neapibrėžtu gebėjimu be aiškių motyvų norėti vienos ar kitos iš dviejų kontradikcinių priešingybių tik dėl to, kad būtų norima, – remiasi pirminiu žmogaus esmės neryžtingumu, bet, ėmus tą sąvoką taikyti pavieniams veiksmams ir poelgiams, išeina didžiausi nesusipratimai. Galimybė be jokio pamato rinktis *A* arba –*A* būtų, teisybę sakant, tik privilegija elgtis visiškai neprotingai ir žmogų ne itin puikiai skirtų nuo žinomo Buridano keturkojo, kuris, kai kurių šios savavališkos sąvokos gynėjų nuomone, stovėdamas vienodu atstumu tarp dviejų tokio pat dydžio ir tokios pat rūšies šieno kupetų, turėtų dvėsti

badu (nes neturi anos savavališkumo privilegijos). Vienintelis paprastos laisvės sąvokos įrodymas yra rėmimasis tuo faktu, kad kiekvienas gali, pavyzdžiui, sulenkti arba ištiesti savo ranką be jokios priežasties; jeigu kas sakytų, kad jis tiesia ranką, norėdamas įrodyti savivalę, tai jis galėtų vienodai sėkmingai padaryti tą patį, ranką sulenkdamas; noras šią tezę įrodyti gali tik paskatinti jį daryti viena ar kita, taigi čia yra pusiausvyra, ir t.t. Tai – visais atžvilgiais prastas įrodymas, nes iš nežinojimo, kad pagrindas lemia, daroma išvada apie tai, kad jo nėra, o čia turėtų būti įrodinėjamas priešingas dalykas, nes kaip tik tais atvejais, kai išryškėja nežinojimas, daug greičiau įvyksta determinacija. Svarbiausia, kad šita sąvoka pripažįsta visišką pavienių veiksmų ir poelgių atsitiktinumą, ir šiuo atžvilgiu ji labai pagrįstai buvo lyginama su atsitiktiniais nukrypimais atomų, kuriuos Epikūras išgalvojo fizikoje tam pačiam tikslui, t.y. išvengti fatumui. Bet atsitiktinumas neįmanomas, jis prieštarauja protui ir visumos būtinai vienovei, ir jeigu laisvės negalima išgelbėti kitaip negu visišku veiksmų ir poelgių atsitiktinumu, tai jos visai neįmanoma išgelbėti. Šitos savivalės pusiausvyros sistemos priešprieša yra – ir tikrai teisėtai – determinizmas (Kanto vadinamas predeterminizmu), kuris visų veiksmų ir poelgių empirinį būtinumą grindžia tuo, kad jie esą apibrėžti vaizdinių ir kitų priežasčių, priklausančių praeičiai, ir paties vyksmo metu mums nebėra pavaldūs. Abi sistemos išreiškia tą pačią pažiūrą, ir, jei nebūtų

jokios geresnės, pirmenybę be jokios abejonės reikėtų atiduoti antrajai. Abiem vienodai nežinoma toji aukštesnio lygmens būtinybė, kuri lygiai taip pat tolima ir atsitiktinumui kaip prievartai, ir išoriniam apibrėžtumui, o yra vidinė, iš paties veikėjo esmės kylanti būtinybė. Visi mėginimai derminizmą taisyti, pavyzdžiui, Leibnizo pataisa, pagal kurią varomosios priežastys esą valią tik veikia, bet neapibrėžia jos, iš esmės nieko neduoda.

Apskritai tik idealizmas pakylėjo laisvės teoriją į tą sferą, kurioje išvis ją įmanoma suprasti. Pagal šią teoriją, kiekvieno daikto – ir pirmiausia žmogaus – vien mąstymui prieinama esmė su niekuo nesaistoma priežastinių ryšių ir nepriklauso nuo laiko. Todėl ji negali būti apibrėžta ko nors, kas buvo pirm jos, nes pati veikiau yra pirmesnė už visa, kas joje yra arba randasi – ne laiko, o sąvokos prasme – kaip absoliutinė vienovė, kuri visuomet jau turi būti visiška ir baigta, kad pavienis veiksmas ar apibrėžtumas joje būtų galimas. Kanto sąvokos esmę mes perteikiame ne tiksliai jo žodžiais, o taip, kaip, mūsų nuomone, reikėtų formuluoti, kad ji būtų suprantama. Jei šitą sąvoką priimame, tada reikėtų laikyti teisinga ir tokią išvadą: laisvas veiksmas tiesiogiai išplaukia iš to, ką žmoguje galima vien tik mąstyti. Bet tas veiksmas būtinai yra apibrėžtas, pavyzdžiui, – imame mums labiausiai rūpimą dalyką – geras arba blogas. Tačiau nuo to, kas absoliučiai neapibrėžta, prie to, kas apibrėžta, pereiti neįmanoma. Tarkim, vien mąstymui prieinama esmė panori iš ab-

soliutaus neapibrėžtumo visai be jokio pamato apibrėžti save pačią, o tai reikštų, kad turime grįžti prie jau minėtos savivalės abejingumo sistemos. Kad galėtų apibrėžti save pačią, ji jau turėtų būti apibrėžta savyje – ne iš išorės, žinoma, nes tai prieštarautų jos prigimčiai, ir ne iš vidaus kokios nors tik atsitiktinės ar empirinės būtinybės, nes vien tai (tiek psichologiniai, tiek fiziniai dalykai) jai neprilygsta; apibrėžimu turėtų būti ji pati kaip savoji esmė, t.y. kaip savoji prigimtis. Ji juk nėra neapibrėžta bendrybė: ji apibrėžia šio konkretaus žmogaus vien mąstymui prieinamą esmę. Tokiam apibrėžtumui jokiu būdu negalioja posakis *determinatio est negatio*[37], nes jis sutampa su pačios esmės pozicija ir sąvoka, vadinasi, yra iš tikrųjų esmė esmėje. Todėl vien mąstymui prieinama esmė, veikdama visiškai laisvai ir absoliučiai, gali veikti tik pagal savo pačios vidinę prigimtį, kitaip sakant, veiksmas gali plaukti iš jos vidaus tik pagal tapatybės dėsnį ir verčiamas absoliučios būtinybės, kuri ir yra absoliuti laisvė; nes laisva yra tai, kas veikia tik pagal savosios esmės dėsnius ir nėra niekieno apibrėžta – nei iš vidaus, nei iš išorės.

Toks dalyko supratimas turi bent tą teigiamybę, kad iš pavienio veiksmo arba poelgio pašalina nesklandumą, susijusį su atsitiktinumu. Turi būti aišku, taip pat ir aukštesnio lygmens požiūriu, jog pavienis veiksmas eina iš laisvos esybės vidinės būtinybės ir todėl pats kyla iš būtinybės, kurios tik nedera painioti, kaip vis dar daroma, su empirine, prievarta pagrįsta būtinybe (kuri

pati yra tiktai užmaskuotas atsitiktinumas). Bet kas yra toji vidinė esybės būtinybė? Čia yra tas taškas, kuriame būtinybę ir laisvę reikia sujungti, jei tai išvis sujungiami dalykai. Jeigu vien mąstymui prieinama esmė būtų negyva būtis, o žmogui – tik primestinė, tai, kadangi jo veiksmai galėtų būti tik būtini, pakaltinamumas ir laisvė apskritai būtų negalimi. Tačiau kaip tik pati vidinė būtinybė ir yra laisvė, o žmogaus esmė – iš tikrųjų *jo paties veika*. Būtinybė ir laisvė glūdi viena kitoje kaip viena esmė, kuri – nelygu iš kurio šono žiūrėsi – pasirodo tai vienaip, tai kitaip; šiaip jau pati savaime jinai – laisvė, o formaliai – būtinybė. Kaip sako Fichte, *Aš* – tai paties žmogaus veika, sąmonė – jo savivoka, bet *Aš* nėra kažkas skirtinga negu savivoka, o kaip tik jinai pati. Tačiau ši sąmonė, kadangi ji mąstoma tik kaip savęs suvokimas arba *Aš* pažinimas, net nėra pirminė, ir, kaip ir visa, kas yra tik pažinimas, suponuoja tikrąją būtį. Vis dėlto šita prieš pažinimą spėjama būtis nėra būtis, jei ji nėra ir pažinimas; tai – reali savivoka, pirminis ir pagrindinis norėjimas, kuris pats save kuo nors daro ir yra kiekvienos esaties pagrindas ir bazė.

Bet kur kas apibrėžtesnę prasmę kalbamosios tiesos įgyja tiesiogiai taikomos žmogui. Kaip esame aiškinę, pirmame kūrimo akte žmogus yra neapsisprendusi esybė (mite tai gali būti pavaizduota kaip pirm šio gyvenimo buvusi nekaltumo ir pradinės palaimos būsena); apsispręsti žmogus gali tiktai pats. Tačiau šitas apsisprendimas negali įvykti laike; jis nesusijęs su laiku ir

todėl sutampa su pirmu kūrimo aktu (nors tai ir skirtingas negu jis veiksmas). Nepaisant to, kad žmogus gimsta laike, jis vis dėlto sukurtas kūrimo pradžioje (centre). Veika, kuria jo gyvenimas apibrėžtas laike, pati priklauso ne laikui, o amžinybei: jinai nebuvo pirm gyvenimo laiko prasme, o eina kiaurai per laiką (jo neliečiama) kaip iš prigimties amžina veika. Per ją žmogaus gyvenimas siekia kūrimo pradžią, todėl per ją žmogus yra ir ne kūrinyje – jis yra laisvas ir pats amžina pradžia. Kad ir kaip sunku šią idėją suvokti įprastiniam mąstymui, vis tiek kiekviename žmoguje esama su ja sutampančio jausmo, kad jis, koks yra, gyvuoja jau nuo amžinųjų ir jokiu būdu nėra tokiu tapęs laike. Todėl, nepaisant visų poelgių nepaneigiamos būtinybės ir to, kad kiekvienas sau atidesnis žmogus turi prisipažinti, jog jis anaiptol ne atsitiktinai ir šiaip sau yra blogas arba geras – pavyzdžiui, piktadarys visai nejaučia jokios prievartos (nes prievarta gali būti jaučiama tik tapsme, o ne būtyje), – o elgiasi šitaip savo valia, bet ne prieš ją. To, kad Judas išdavė Kristų, negalėjo pakeisti nei jis pats, nei jokia kita sukurta esybė; ir vis dėlto Kristų jis išdavė ne prievarta, o savo valia ir visiškai laisvai*. Tas pat pasakytina ir apie gėrį; žmogus yra geras ne atsitiktinai arba šiaip sau, ir vis dėlto taip mažai jis tos prievartos tejaučia,

* Taip Lutheris teigia savo traktate *De servo arbitrio*[38], ir visai teisingai, nors tokią neišvengiamą būtinybę su poelgių laisve jis siejo ne visai tinkamai.

6*

kad labiau galima sakyti, jog jos visai nėra – ir net stumiamas pro pragaro vartus jis nepakeis savo įsitikinimo. Tiesa, sąmonėje, kadangi ji yra tik savivoka ir vien idealus dalykas, anos laisvos, būtinybe virstančios veikos negali būti, nes ji yra už sąmonę kaip esatį pirmesnė ir ją *daro;* bet tai nereiškia, kad žmogus visai nesuvokia savo veiksmų; juk tas, kuris, norėdamas pateisinti savo netinkamą poelgį, sako: toks jau aš esu, puikiausiai suvokia, jog toks jis yra dėl savo kaltės, nors teisingai mano, kad kitaip pasielgti buvo neįmanoma. Kaip dažnai žmogus dar vaikystėje, kuomet, empiriniu požiūriu, vargiai galima tikėtis jį pajėgiant laisvai veikti ir savo poelgius apgalvoti, ima rodyti polinkį į blogį, kurio, kaip nesunku numatyti, nebus galima įveikti nei disciplina, nei pamokymais, ir kuris galų gale tikrai subrandina savo prastus vaisius, mūsų jau pastebėtus užuomazgoje. Ir vis dėlto niekas neabejoja jo pakaltinamumu, visi taip įsitikinę šito žmogaus kalte, tarsi kiekvienas jo poelgis visuomet būtų buvęs jo paties galioj. Šis bendro pobūdžio samprotavimas apie savo kilme visiškai nesąmoningą ir net nenugalimą polinkį į blogį kaip laisvės aktą rodo esant veiką, vadinasi, ir gyvenimą pirm šio gyvenimo; tik nereikia to gyvenimo mąstyti buvus pirmiau laiko prasme, nes tai, kas prieinama vien mąstymui, išvis nesusiję su laiku. Kadangi kūrime viešpatauja nepaprasta darna ir nieko nėra taip atskira ir surikiuota viena paskui kita, kaip mes priversti vaizduoti, bet, priešingai, tame, kas yra anksčiau, dalyvauja tai, kas bus vėliau, ir viskas

vyksta vienu magišku ypu, tai žmogus, kuris čia pasirodo nulemtas ir apibrėžtas, jau pirmame kūrimo akte yra gavęs tam tikrą pavidalą ir toks, koks yra amžinybėje, ateina į pasaulį – tuo veiksmu yra nustatyta net jo kūno pobūdis ir sudėjimas. Nuo seno žmogaus poelgių atsitiktinumas atsižvelgiant į Dievo prote iš anksto numatytą visatos vienovę buvo pati sunkiausia laisvės teorijos problema. Tuo paaiškinamas, kadangi nebuvo galima atmesti nei Dievo išankstinio žinojimo, nei jo apvaizdos, tikėjimas predestinacija[39]. Šios teorijos kūrėjai jautė, kad žmogaus poelgiai turėtų būti apibrėžti amžiams, bet tos determinacijos jie ieškojo ne amžinoje su kūrimu vienalaikėje ir pačią žmogaus esmę sudarančioje veikoje, o absoliučiame, t.y. visai nepagrįstame Dievo sprendime, pagal kurį vieni pasmerkiami, kiti išganomi; tuo jie pakirto laisvės šaknis. Mes taip pat pripažįstame predestinaciją, bet visai kita prasme, būtent: žmogus čia veikia taip, kaip jis veikė nuo amžių amžinųjų ir jau kūrimo pradžioje. Jo veiksmai ir poelgiai, kaip ir jis pats kaip dorovinė būtybė, ne *tampa,* o savo prigimtimi yra amžini. Taip suprantant predestinaciją, atkrinta ir anas gan dažnai girdimas nemalonus klausimas: kodėl kaip tik tam žmogui lemta elgtis blogai ir niekingai, o štai tam – dievobaimingai ir teisuoliškai? Juk tas klausimas remiasi prielaida, kad žmogus iš pradžių nebuvo veiksmas ir kad jis kaip dvasinė būtybė turėjęs būtį pirm savo valios ir nepriklausomai nuo jos, o tai, kaip aiškinome, neįmanoma.

Kai kūrimo akte dėl pagrindo reakcijos į apraišką visur buvo sužadintas blogis, žmogus amžiams įgavo savitumą ir savimeilę, ir visi, kurie išvysta šį pasaulį, ateina į jį su tamsiu blogio pradu, nors suvokti save blogis ima tik atsiradus priešpriešai. Tiktai iš šio tamsaus prado, esant žmogui tokiam, koks jis dabar yra, dieviška transmutacija gali gėrį paversti šviesa. O pirminis žmoguje slypintis blogis, kurį neigti gali nebent tas, kuris tiktai paviršutiniškai pažino žmogų savyje ir kituose, savo kilme vis dėlto yra, nors dabartinio empirinio gyvenimo atžvilgiu visai nepriklauso nuo laisvės, paties žmogaus veika ir kaip tik todėl – pirminė nuodėmė, o to nepasakysi apie aną, taip pat akivaizdžią jėgų netvarką, prasidėjusią po suirutės ir plintančią kaip epidemija. Ne aistros pačios savaime yra blogis: mums reikia kovoti ne tik su kūnu ir krauju, bet ir su blogiu, esančiu mumyse ir kitur, o jis – tai dvasia. Todėl radikaliu galima vadinti tik savo veika įvykdytą, bet nuo gimimo turimą blogį; verta dėmesio, kad Kantas, teorijoje nepakilęs iki minties apie transcendentaliąją, visą žmogaus būtį lemiančią veiką, remdamasis paprastu sąžiningu dorovinio apsisprendimo reiškinių stebėjimu, savo vėlesniuose darbuose buvo priverstas pripažinti, jo paties žodžiais tariant, subjektyvų, pirm bet kurio juslinio aktyvumo esantį žmogaus poelgių pagrindą, kuris juk pats savo ruožtu turi būti laisvės aktu; o Fichte, kuris savo spekuliatyviniu mąstymu priėjo prie tokios veikos sąvokos, dorovės teorijoje vėl pasidavė filantropizmui

ir blogį, einantį pirm visų empirinių poelgių, aiškino žmogaus prigimties inertiškumu.

Čia išdėstytai pažiūrai galima, ko gero, padaryti tik vieną priekaištą, būtent kad ji visiškai pašalina, bent jau šiame gyvenime, žmogaus perėjimą nuo blogio prie gėrio ir priešingai. Bet juk būna, kad, kito žmogaus ar Dievo padedami (pagalba žmogui visuomet reikalinga), kai kurie prie gėrio pereina; jau vien tas faktas, kad žmogus leidžiasi gerosios dvasios veikiamas, neužtrenkia jai durų, paaiškinamas irgi ta pradine veika, dėl kurios žmogus yra toks, o ne kitoks. Todėl žmogaus, kuriame ši transmutacija dar neįvyko, bet ir gerasis pradas dar nėra išblėsęs, tauresnės, negu jis dabar yra, esmės vidinis balsas nesiliauja skatinęs tokios transmutacijos; ir tiktai tikras ir ryžtingas lūžis suteikia jam vidinę ramybę, jis pasijaučia susitaikęs su savo dvasia sergėtoja, tarsi tik dabar būtų patenkinta pirminė idėja. Yra aiškiau negu aišku, kad, nesvarbu, ar žmogus vienoks, ar kitoks, veikia ne jis pats, o jame glūdinti geroji ar blogoji dvasia; ir vis tiek tai nė kiek nekenkia jo laisvei. Juk kaip tik leidimas savyje veikti gerajam ar blogajam pradui yra padarinys tos vien mąstymui prieinamos veikos, kuri lemia jo esmę ir gyvenimą.

Taigi išaiškinę blogio pradžią ir radimąsi iki jam įsikūnijant pavieniame žmoguje, galime, atrodo, imtis apibūdinti jo reiškimąsi žmoguje.

Kaip jau sakėme, bendrąją blogio galimybę sudaro tai, kad žmogus, užuot savo patybę padaręs baze,

vykdytoja, gali siekti atiduoti jai valdžią ir suteikti neribotos valios statusą, o dvasiškumą, kurį turi savyje, paversti priemone. Jeigu pro tamsųjį žmogaus patybės ir savos valios pradą šviesa prasiskverbė kiaurai ir su juo susiliejo, tai Dievas kaip amžinoji meilė arba kaip tikrai egzistuojantysis yra jo jėgų saitas. O jeigu abu pradai kertasi, tai ton vieton, kur turėjo būti Dievas, prasibrauna kita dvasia – išvirkščiasis Dievas, ana Dievo apraiškos sužadinta aktualizacijai esmė, kuri niekuomet iš potencijos negali virsti aktu, kurios, tiesa, nėra, bet kuri visados nori būti, ir todėl ją, kaip senovės filosofų materiją, galima suvokti (aktualizuoti) kaip tikrą ne tobulu protu, o tik klaidingu įsivaizdavimu (λογισμῷ νόθῳ*) – jis ir yra nuodėmė; todėl toji esmė, pati neturėdama būties ir jos regimybę imdama iš tikrosios būties, kaip ta gyvatė, įgyjanti spalvas iš šviesos, siekia, pasitelkusi atspindėtus vaizdinius, sumaišyti žmogui protą, ir tik tada tas galės ją atpažinti ir suvokti. Dėl tos priežasties ji teisingai laikoma ne tik priešu visko, kas sukurta (nes kūrinija egzistuoja vien meilės siejama), ir pirmiausia žmogaus, bet ir pastarojo suvedžiotoja, gundančia jį pažinti apgaulingas aistras ir įsileisti vaizduotėn tai, ko nėra; čia padeda paties žmogaus polinkis į blogį, žmogaus, kurio akys, nepajėgdamos ilgai atlaikyti dieviškumo ir tiesos spindesio, vis krypsta į

* Platono posakis (*Timäos*, S. 349. Vol. 9 der Zweiburg Ausgabe; anksčiau: *Tim. Locr. de an. mundi.* Ten pat, p. 5).

nesama. Tad nuodėmės pradžią sudaro tai, jog žmogus pereina iš tikrosios būties į nebūtį, nuo tiesos prie melo, iš šviesos į tamsą – kad pats taptų kuriančiu pagrindu ir, turėdamas savyje centro galią, būtų visų daiktų viešpačiu. Juk ir tam, kuris iš centro pasitraukė, vis dar lieka jausmas, kad jis yra buvęs visų daiktų būtis – Dieve ir su Dievu; todėl jis vėl veržiasi tenai, bet dėl savęs, o ne kur galėtų būti, t.y. Dieve. Iš čia kyla alkis savimeilės, kuri, juo labiau atsisako visumos ir vienovės, tuo menkesnė ir skurdesnė, o todėl ir godesnė, alkanesnė ir nuodingesnė darosi. Blogis turi save ryjantį ir visą laiką naikinantį prieštaravimą: siekia būti kūriniu, kaip tik versdamas į nieką kūriniškumo saitus, ir iš puikybės trokšta būti viskuo, bet dėl to krinta į nebūtį. Reikia pasakyti, kad akivaizdi nuodėmė skirtingai nuo paprastos silpnybės ir nesugebėjimo kelia ne užuojautą, o šiurpą, siaubą – jausmą, kurį galima paaiškinti vien tuo, kad nuodėmė veržiasi laužyti žodį, kėsintis į kūrimo pagrindą ir menkinti paslaptį. Tačiau ir tai turėjo išaiškėti, nes tik esant priešpriešai su nuodėme atsiskleidžia vidinis daiktų priklausomybės ryšys ir Dievo esybė, kuri yra tarsi *prieš* bet kokią egzistenciją (dar jos nesušvelninta) ir todėl baisi. Juk Dievas pats paslepia kūrinijoje šį pradą, apgaubdamas jį meile; padarydamas jį pagrindu, jis lyg padaro jį visų esybių egzistencija. O jei kas, piktnaudžiaudamas savibūtimi paversta sava valia, jį sudirgina, tam jis darosi aktualus ir veikia prieš jį. Kadangi Dievo būties vis dėlto neįmanoma trikdyti,

juo labiau jos nepanaikinsi, tai pagal būtiną Dievo ir jo bazės santykį kiekvieno pavienio žmogaus tamsos gelmėje rusenanti gyvenimo kibirkštis nusidėjėlyje suliepsnoja naikinančia ugnimi, panašiai kaip kokia nors gyvo organizmo dalis ar sistema, vos tik atsiskyrusi nuo visumos, pajaučia vienovę ir priklausomybę jai, kurioms priešinasi, pajaučia kaip ugnį (šiuo atveju kaip temperatūrą) ir dega tuo vidiniu karščiu.

Mes matėme, kaip dėl klaidingo įsivaizdavimo ir į nesamybę nukreipto pažinimo žmogaus dvasia atsiveria melo ir netikrumo dvasiai ir, pastarosios kaipmat sužavėta, netenka pradinės laisvės. Tuo pasakomas ir priešingas dalykas: tikrąjį gėrį gali sukelti tik dieviškieji kerai – tiesioginis to, kas yra, buvimas sąmonėje ir pažinime. Savavališkas gėris yra toks pat neįmanomas kaip ir savavališkas blogis. Tikroji laisvė – tai dermė su šventąja būtybe, kurią jaučiame pažindami esmę, nes dvasia ir širdis, paklūstančios tik savo pačių dėsniui, savanoriškai pritaria tam, kas būtina. Jei blogį sudaro abiejų pradų nesantaika, tai gėrį turi sudaryti tik visiška jų santarvė, ir juos jungiantis saitas turi būti dieviškas, nes jų vienovė ne sąlyginė, o visiška ir besąlyginė. Todėl jų tarpusavio santykio negalima įsivaizduoti kaip paties nulemto, iš apsisprendimo kylančio dorovingumo. Pastaroji sąvoka verčia daryti prielaidą, kad tie pradai savaime nesudaro vienovės. Bet kaip jie turi ją sudaryti, jeigu jos nėra? Be to, ši sąvoka grąžina mus į nei šiokią, nei tokią savivalės pusiausvyros sistemą. Abiejų pradų

santykis – tai tamsaus prado (patybės) ir šviesos susietumo santykis. Tebus mums leista tai pavadinti religingumu pirmine šio žodžio prasme. Religingumu mes laikome ne tai, ką liguista epocha juo vadina, – tuščius apmąstymus, meldimąsi dėl nuodėmių arba norą jausti Dievą. Nes Dievas mumyse – tai aiškus pažinimas arba pati dvasios šviesa, kurioje ir paaiškėja visa kita; jokiu būdu negalima manyti, kad Dievas pats galėtų būti neaiškus; ir to, kuris tą pažinimą turi, jis tikrai nepalieka tuščiai dykinėjančio. Tas pažinimas, jeigu pas žmogų jis jau atėjo, yra kur kas labiau substancialus, negu mano mūsų filosofai, tiriantys jausmus. Religingumą mes suprantame pirmine, praktine šio žodžio reikšme. Tai sąžiningumas arba elgimasis pagal žinojimą, neprieštaraujant savo veiksmais pažinimo šviesai. Žmogų, kuris negali kitaip elgtis ne dėl žmogiškų, fizinių ar psichologinių, o dėl su Dievu susijusių priežasčių, mes laikome religingu, sąžiningumo viršūne. Tačiau nebus sąžiningas tas, kuris, norėdamas kokiu nors atveju pasielgti teisingai, pirma pagalvoja apie savo pareigą, kad nenusižengtų jai. Jau pati žodžio „religingumas" reikšmė neteikia rinkimosi tarp priešybių galimybės, toje reikšmėje nėra *aequilibrium arbitrii*[1] (to dorovės maro), o tik absoliutus įsitikinimas teisingumu be jokių rinkimųsi. Sąžiningumas nebūtinai ir ne visuomet reiškiasi kaip entuziazmas arba kaip nepaprastas savęs viršijimas, į kurį po to, kai palaužiama savojo vidinio dorovingumo puikybė, mielai pretenduotų kita, nepalyginti blogesnė

išdidumo dvasia. Sąžiningumas gali reikštis ir grynai formaliai kaip tikslus pareigos vykdymas – net su tam tikra atšiaurumo ir griežtumo priemaiša; pavyzdžiu čia tinka Markas Katonas, kurio sielai vienas senovės rašytojas priskiria kaip tik tą vidinę ir beveik dievišką veiksmų ir elgimosi būtinybę, sakydamas, jog Katonas buvęs arčiausiai dorybės, nes visuomet elgęsis teisingai ne dėl to, kad to specialiai siekęs (gerbdamas principus ir įstatymus), o kad kitaip negalėjęs[41]. Šitas dorovinių įsitikinimų tvirtumas, kaip ir gamtos gyvenimo nenumaldoma tvarka, yra tas daigas, iš kurio išauga ir sužydi tikras meilumas ir dieviškumas; o tariamai kilnesnis doroviškumas, manąs turįs teisę šitą daigą suniekinti, – tai tik tuščias žiedas, nemezgąs vaisių*. Didžiausia vertybė ne visuomet visų pripažįstama vien dėl to, kad ji didžiausia; ir tas, kuris susipažinęs su lengvo ir malonaus dvasinio gyvenimo karta, kuri kaip tik brandžiausius mokslo vaisius ir tauriausius jausmus pajungia didžiausiam dvasiniam palaidumui ir niekinamai pažiūrai į vadinamąjį paprastą pareigingumą, pagalvos, ar tai pripažinti visuotinai reikšmingu dalyku. Jau galima numatyti, kad, jeigu taip bus toliau, kai kiekvienas labiau nori turėti gražią, o ne protingą sielą ir būti laikomas kilniu, o ne teisingu, etikos pagrindą sudarys

* Labai teisingų pastabų apie šį mūsų epochos dorovinį genialumą esama jau ne kartą cituotoje p. F. Schlegelio recenzijoje, paskelbtoje žurnale *Heidelbergische Jahrbücher*, p. 154.

vien bendra *skonio* sąvoka, ir tada ydą laikysime tik blogu ar sugadintu skoniu*.

Jei, rimtai kalbant, etikoje dieviškasis pradas apskritai prasimuša į paviršių, tai dorybė reiškiasi kaip entuziazmas, kaip didvyriškumas (kovoje su blogiu), kaip nuostabus laisvas žmogaus ryžtas veikti pagal Dievo nurodymus ir savo veiksmais atsižvelgti į tai, ką jis yra sužinojęs ir pažinęs, pagaliau kaip tikėjimas, bet ne tiesos žinojimo prasme, kada žinojimas laikomas net tam tikru nuopelnu arba dalyku, kuris tik šiek tiek skiriasi nuo visiško įsitikinimo, – reikšmė, prilipusi prie to žodžio dėl jo vartojimo paprastiems dalykams apibūdinti, – o ta prasme, kurią žodis „tikėjimas" turėjo iš pat pradžių, t.y. pasitikėjimo, atsidavimo dieviškumui, neduodančio jokio pasirinkimo, prasme. Kai galų gale į granitinę įsitikinimų rimtį, be kurios čia neįmanoma išsiversti, prasiskverbia Dievo meilės spindulys, dorovinis gyvenimas nušvinta ryškiausia žavesio ir dieviško grožio šviesa.

Mes išnagrinėjome kiek galėdami gėrio ir blogio priešpriešos atsiradimą ir tai, kaip víena ir kìta santykiauja kūrimo akte; tačiau dar yra likęs svarbiausias

* Vienas vyrukas, matyt, per daug išdidus, kaip daugelis mūsų laikais, kad sąžiningai eitų Kanto nubrėžtu keliu, ir nesugebantis nors kiek priartėti prie tikro gėrio, kažką paistydamas apie estetiką, jau paskelbė tokį dorovės estetinį pagrindimą. Žengiant į priekį tokiais septynmyliais žingsniais, netrukus Kanto pajuokavimą, jog į Euklido geometriją reikią žiūrėti kaip į truputį gremėzdišką piešimo vadovėlį, irgi teks, ko gero, laikyti rimtu dalyku.

viso šito tyrimo klausimas. Dievas iki šiol buvo traktuojamas kaip pati save reiškianti esybė. Tačiau koks šios saviraiškos ir jo kaip dorovinės esybės santykis? Ar tai procesas, skatinamas aklos ir nesąmoningos būtinybės, ar laisva ir sąmoninga veika? Jei, sakysim, teisinga pastaroji mintis, tai kaip santykiauja Dievas kaip dorovinė esybė su blogiu, kurio galimybė ir tikroviškumas priklauso nuo Dievo saviraiškos? Ar Dievas, trokšdamas saviraiškos, norėjo ir blogio, ir kaip šitas noras dera su jo šventumu ir didžiausiu tobulumu, arba, paprasčiau sakant, kaip pateisinti Dievą dėl blogio?

Į anksčiau keltą klausimą dėl Dievo saviraiškos laisvės, atrodo, jau atsakėme. Jei Dievas būtų mums tik loginė abstrakcija, tai viskas turėtų iš jo eiti kaip loginė būtinybė; jis pats būtų tik tarsi svarbiausias įstatymas, iš kurio viskas išplaukia, bet neturėtų asmens bruožų ir sąmonės. Tačiau mes Dievą aiškinome kaip gyvą jėgų vienovę; ir jei asmenybė, pagal mūsų ankstesnį aiškinimą, remiasi tam tikro savarankiško prado ir nuo jo nepriklausomo pagrindo saitu, būtent taip, kad abu visiškai persmelkia vienas kitą ir sudaro vieną esybę, tai Dievas yra dėl idealaus prado jame ir nepriklausomo (jo atžvilgiu) pagrindo saito – nes pagrindas ir tai, kas egzistuoja, jame būtinai susijungia į vieną absoliučią egzistenciją – aukščiausia asmenybė; tad jei gyva idealaus prado ir nepriklausomo pagrindo vienovė yra dvasia, tai Dievas kaip absoliutus abiejų ryšys yra dvasia eminentine ir absoliučia prasme. Visiškai aišku,

kad Dievo asmeniškumas grindžiamas tik jo saitu su gamta, nes priešingu atveju – ir grynojo idealizmo, ir grynojo realizmo – Dievas neišvengiamai būtų beasmenė esybė; akivaizdžiausiai tai įrodo Fichte's ir Spinoza'os Dievo samprata. Bet kadangi Dieve yra nepriklausomas realybės pagrindas ir todėl du vienodai amžini saviraiškos pradai, tai ir Dievo laisvės klausimą reikia nagrinėti atsižvelgiant į abu pradus. Kūrimo pradžių pradžia – tai vieno iš jų troškimas gimdyti patį save, arba pagrindo valia. Kitas pradas – meilės valia, per kurią žodis ištariamas į gamtą ir Dievas padaro save asmeniu. Todėl pagrindo valia negali būti laisva ta prasme, kokia yra laisva meilės valia. Ji nėra sąmoninga arba su refleksija susijusi valia, bet nėra ir visiškai nesąmoninga, varoma aklos mechaninės būtinybės; tai tarpinis dalykas, panašus į geidulį arba potroškį, bet geriausiai palyginamas su nuostabiu veržlumu atgyjančios gamtos, kuri siekia plėtotis ir kurios vidiniai judesiai yra nevalingi (negali būti sustabdyti), tačiau ji nejaučia jų prievartos. Na, o laisva ir sąmoninga – tai meilės valia, ir kaip tik todėl, kad ji tokia; jos raiška – tai aktyvumas ir veika. Visa gamta mums byloja, kad ji egzistuoja anaiptol ne vien iš geometrinės būtinybės; joje yra ne vien grynas protas, bet ir asmenybė bei dvasia (panašiai mes puikiai skiriame protingą autorių nuo sumanaus); priešingu atveju geometrinis protas, taip ilgai viešpatavęs, būtų seniai persmelkęs tiek asmenybę, tiek dvasią ir turėjęs kur kas labiau įtvirtinti savo bendrų

ir amžinų gamtos dėsnių dievaitį, negu tai vyko iki šiol; tuo tarpu jis priverstas kasdien vis labiau pripažinti ir racionalų gamtos ir savo santykį. Kūrimas – tai ne įvykis, o veika. Bendrieji dėsniai nieko daugiau nerodo – tik Dievą, t.y. bendrasis dėsnis yra Dievo asmuo, ir viskas, kas vyksta, vyksta dėl Dievo asmens – ne pagal abstrakčią būtinybę, kurios *mes* savo veiksmuose nepakęstume, o ką jau kalbėti apie Dievą. Vienas iš patraukliausių Leibnizo filosofijos, kurioje tik šiek tiek per daug įsišaknijusi abstraktumo dvasia, bruožų yra tas, kad ji gamtos dėsnius pripažįsta esant būtinai dorovinius, bet nepripažįsta jiems geometrinės būtinybės ir nelaiko jų savaiminiais. „Aš priėjau prie išvados, – sako Leibnizas, – kad iš tikrųjų atskleidžiami gamtos dėsniai vis dėlto nėra absoliučiai demonstratyvūs, nors tai ir nebūtina. Tiesa, juos galima įrodyti įvairiai, bet visuomet reikia daryti prielaidą, jog esama kažko, kas nevisiškai būtina geometrinės egzistencijos požiūriu. Todėl šitie dėsniai yra aukščiausios, protingos ir laisvos esybės įrodymas, o tai prieštarauja absoliučios būtinybės sistemai. Jie nėra nei visiškai būtini (mūsų abstrakčiu supratimu), nei visiškai savaiminiai, o užima tarpinę padėtį kaip dėsniai, kurių šaltinis – visų tobuliausia išmintis"*. Dinaminis aiškinimo būdas yra ne kas kita, kaip šita gamtos dėsnių redukcija – radimas jiems jausminio, dvasinio ir valios pamato.

* *Tentam. theod.* Opp. 1, p. 365, 366.

Tačiau, norint nustatyti Dievo kaip dorovinės esybės ir pasaulio santykį, nepakanka bendro laisvės kūrimo akte pažinimo; kyla dar toks klausimas: ar saviraiškos veika buvo laisva ta prasme, kad visi jos padariniai Dievo buvo numatyti? Ir į šį klausimą reikia atsakyti būtinai teigiamai, nes pati reiškimosi valia nebūtų gyva, jei neturėtų kitos, į esybės vidų nukreiptos valios priešpriešos; ir šitame vienas kito laikymesi atsiranda atspindys viso to, kas *implicite* glūdi esmėje, kuria Dievas idealiai save realizuoja arba – tą patį pasakant kitais žodžiais – kurioje jis iš anksto save pažįsta. Vadinasi, kadangi Dieve veikia prieš reiškimosi valią nukreipta tendencija, tai, kad įvyktų apraiška, meilė ir gėris turi turėti persvarą arba *communicativum sui*[42]; šitai, šitas sprendimas, iš tikrųjų ir užbaigia raiškos kaip sąmoningos ir doroviškai laisvos veikos sąvokos apibūdinimą.

Nepaisant to, kad atskleidėme šios sąvokos turinį ir žinome, jog raiškos veika Dieve yra būtina tik dorovine arba, tiksliau, gėrio ir meilės buvimo prasme, lieka nesuprantama – nepagrįsta ir nemotyvuota, – kaip Dievas tariasi pats su savim arba kaip iš daugelio galimų pasaulių pasirenka vieną. Priešingai, kai tik pateikiamas išsamesnis dorovinio būtinumo apibūdinimas, pasidaro neginčijamas teiginys, jog viskas, kas eina iš Dievo prigimties, yra absoliučiai būtina, kad viskas, ką Dievo prigimtis daro galima, tikrai turi būti, o tai, kas nėra tikroviška, turi būti ir doroviškai neįmanoma. Spinozizmo trūkumas yra anaiptol ne tas, kad postuluojama

tokia nepalaužiama būtinybė Dieve, o tas, kad tą būtinybę jis supranta kaip negyvą ir beasmenę. Juk kadangi ši sistema suvokia apskritai tik vieną absoliuto aspektą, būtent realųjį, arba tik tai, kiek Dievas veikia pagrinde, tai minėti teiginiai aiškiai veda prie minties apie aklą ir nesąmoningą būtinybę. O jeigu Dievas iš esmės yra meilė ir gėris, tuomet ir tai, kas jame doroviniu atžvilgiu yra būtina, randasi dėl to, kad verčia tikra metafizinė būtinybė. Jei absoliučiai laisvei Dieve būtų reikalingas pasirinkimas tikra šio žodžio prasme, tada mūsų samprotavimai neturėtų tuo apsiriboti. Juk laisvė rinktis būtų buvusi absoliuti tik tuo atveju, jei Dievas būtų galėjęs sukurti ir ne taip tobulą pasaulį, negu leido visos sąlygos, o kadangi nėra jokio apsirikimo, kuris liktų visai nepastebėtas, tai atsirado vienas kitas, kuris iš tikrųjų ir rimtai – ne kaip tas Kastilijos karalius Alfonsas[43], kurio garsusis posakis buvo nukreiptas tik prieš tais laikais viešpatavusią Ptolemėjo sistemą – teigė, jog jei Dievas būtų norėjęs, būtų galėjęs sukurti pasaulį, geresnį už šį. Dėl to ir teiginys, kad Dieve nėra galimybės ir tikrovės vienovės, remiasi grynai formalia galimybės samprata, pagal kurią viskas galima, kas neprieštarauja pats sau; šis teiginys yra susilaukęs žinomo priekaišto, jog tada, pavyzdžiui, sumaniai parašyti romanai turėtų būti tikri įvykiai. Taip visiškai formaliai galimybės sąvokos netraktavo net Spinoza; kiekvieną galimybę jis sieja tik su Dievo tobulumu, o Leibnizui neabejotinai ši sąvoka reikalinga vien tam, kad pagrįstų pasirinkimo

Dieve galimybę ir tuo kiek įmanydamas atitoltų nuo Spinoza'os. „Dievas renkasi, – sako Leibnizas, – iš galimybių, ir todėl jo pasirinkimas yra laisvas, be prievartos: nebūtų jokio pasirinkimo, jokios laisvės, jei būtų tik viena galimybė". Jeigu laisvei nieko daugiau netrūksta kaip tik šitos laisvos galimybės, tai nėra kliūčių pripažinti, kad formaliai, paliekant nuošaly Dievo esmės klausimą, buvo ir dabar dar yra be galo daug visokių galimybių. Tačiau tai tik noras apibūdinti Dievo laisvę savaime klaidinga sąvoka, galima vien tik mūsų prote, bet ne Dieve, kurio neįmanoma mąstyti, palikus nuošalyje jo esmę arba tobulumą. Dėl galimų pasaulių daugumo pasakytina, jog savaiminis chaosas, koks pagal mūsų aiškinimą yra pirminis pagrindo judėjimas, ta dar nesuformuota, bet visas formas pasirengusi įgyti medžiaga, teikia, žinoma, begalę galimybių, bet jei, sakysim, tuo turėtų būti grindžiama daugelio pasaulių galimybė, reikėtų tiktai pabrėžti, kad iš to nederėtų daryti išvados, jog tokia galimybė būtina Dievui, nes pagrindo negalima vadinti Dievu, o Dievas, būdamas tobulas, gali norėti tik viena. Tačiau ir šito chaoso jokiu būdu nereikėtų mąstyti taip, tarsi pagrinde neglūdėtų vienintelio pagal Dievo esmę galimo pasaulio pirminis tipas, kuris tikrajame kūrime, skaidant ir tvarkant jėgas bei pašalinant jam trukdantį arba jį temdantį chaosą, iš potencijos padaromas aktu. O pačiame Dievo prote, kaip pirmapradėje išmintyje, kurioje Dievas įsikūnija idealiai arba kaip pirmavaizdis, jis yra tik vienas, todėl ir pasaulio galimybė yra tik viena.

Dievo prote esama sistemos, bet pats Dievas – tai ne sistema, o gyvenimas, ir tik čia glūdi atsakymas į klausimą, dėl kurio pateikėme visus iki šiol dėstytus samprotavimus apie blogio galimybę Dieve. Kiekvienai būčiai, kad ji pasidarytų tikra, t.y. asmeniška, reikia tam tikros sąlygos. Ir Dievo būtis be tokios sąlygos negalėtų būti asmeniška, tiktai Dievas šią sąlygą turi ne kur kitur, o *savyje*. Jis negali jos panaikinti, nepanaikindamas savęs; jis gali tik įveikti ją meile ir pajungti sau savo paties šlovei. Ir Dieve būtų tamsos pagrindas, jei šios sąlygos jis nebūtų padaręs *savastimi*, nebūtų susiliejęs su ja į viena ir tapęs absoliučia asmenybe. Žmogus niekuomet netampa jos šeimininku, nors blogyje to ir siekia; jinai yra jam tik suteikta ir nuo jo nepriklauso; todėl jo asmenybė ir patybė niekados negali pakilti iki tobulo akto. Tai ir yra kiekvieno baigtinio gyvenimo liūdnasis aspektas; ir jeigu ir Dieve esama bent santykinai nepriklausomos jo būties sąlygos, tai jis pats turi ir liūdesio šaltinį, liūdesio, kuris tačiau niekados netampa realybe, o tik padeda reikštis amžinam įveikimo džiaugsmui. Tuo paaiškinama ir liūdesio skraistė, gaubianti visą gamtą, toji nesunaikinama gyvenimo melancholija. Džiaugsmui būtina kančia, o kančią reikia nuskaistinti džiaugsmu. Todėl tai, kas eina tik iš sąlygos arba pagrindo, eina ne iš Dievo, nors ir reikalinga jo būčiai. Bet negalima ir teigti, jog blogis eina iš pagrindo arba kad pagrindo valia yra blogio šaltinis. Juk blogis gali rastis tik žmogaus širdies valios gelmėse ir niekuomet

nevirsta veiksmu, nedalyvaujant pačiam žmogui. Pagrindo solicitacija arba reagavimas į virškūriniškumą tik pažadina norą kurti, arba savąją valią, bet solicitacija išjudina valią vien dėl to, kad būtų nepriklausomas gėrio pagrindas ir kad gėris jį įveiktų ir persmelktų. Juk ne sužadinta patybė pati savaime yra blogis, o tik tai, kad ji visai atsiplėšia nuo savo priešybės, nuo šviesos arba visuotinės valios. Kaip tik šitas gėrio atsižadėjimas pirmiausia ir yra nuodėmė. Suaktyvinta patybė reikalinga gyvenimo tonusui palaikyti; be jos būtų tikra mirtis, gėris tik miegotų, nes jei nėra kovos, nėra ir gyvenimo. Taigi pagrindo valia yra tik gyvenimo pažadinimas, bet ne blogis tiesiog ir savaime. Jei žmogaus valia apima suaktyvintą patybę su meile ir pajungia šviesai kaip visuotinei valiai, tai iš to tik ir atsiranda aktualusis, dėl žmogaus gyvenimo tonuso sujautrėjęs gėris. Vadinasi, gėryje pagrindo reakcija skatina gėrį, blogyje – blogį, kaip Šventajame Rašte pasakyta: „Nesuteptam žmogui tu pasirodai nesuteptas, su sukčiumi tu elgies atsargiai"[44]. Gėris be veiksmingos patybės yra neveiksmingas. Tai, kas kūrinio valia tampa blogiu (jei visai atsiplėšia nuo priešybės, kad įgytų savarankišką būtį), pats savaime yra gėris – kol tūno gėryje ir tebėra pagrinde. Tik įveikta, t.y. iš aktyvumo į potencialumą sugrąžinta patybė yra gėris ir savo potencija, būdama įveikta gėrio, ji visuomet lieka gėryje. Jei kūne nebūtų šalčio šaknies, nebūtų galima jausti šilumos. Įsivaizduoti

8. 459

traukos ir stūmos jėgas sau neįmanoma, nes kam turėtų daryti poveikį stūma, jei trauka jai nesudarytų objekto, arba į ką turėtų būti nukreipta trauka, jei joje pačioje neglūdėtų drauge ir stūma? Todėl dialektiškai visai teisingas toks teiginys: gėris ir blogis yra tas pat, tiktai svarbu, kaip žiūrėsi, arba: blogis pats savaime, t.y. jo tapatumo šaknies atžvilgiu, yra gėris, ir priešingai – gėris, traktuojamas kaip susidvejinęs arba netapatus, yra blogis. Dėl tos pačios priežasties visai teisinga ir mintis, jog tas, kuris neturi nei medžiagos, nei jėgų blogiui, nepajėgus ir gėriui, – pavyzdžių tam mūsų laikais per akis. Kiekviena iš aistrų, su kuriomis mūsų negatyvioji dorovė kariauja, turi bendrą šaknį su atitinkama dorybe. Neapykantos siela yra meilė, ir didžiausio pykčio priepuolyje tik atsiskleidžia širdies gilumoje užgauta ir sudrumsta ramybė. Aistros ir jas atitinkančios dorybės, išlaikydamos deramą mastą ir organinę pusiausvyrą, sudaro pačios dorybės stiprybę ir yra jos tiesioginiai įrankiai. „Jei aistros yra negarbės sudedamosios dalys, – sako pastabusis I. G. Hamannas, – tai ar dėl to jos nustoja buvusios žmonijos ginklais? Ar jūs geriau suprantate proto raštą negu tas alegorinis Aleksandrijos bažnyčios iždininkas Bibliją, žmogus, išsikastravęs dėl to, kad patektų į dangaus karalystę? Tuos, kurie labiausiai kenkia patys sau, kunigaikštis Eonas padaro savo numylėtiniais; jo (velnio) rūmų juokdariai – aršiausi priešai gražiosios prigimties, kurios pranašautojai pilvakalbiai yra, žinoma, koribantai ir

galai, o tikrieji garbintojai – stipriadvasiai"*. Tik tada tegu tie, kurių filosofija labiau tinka ginekėjai negu akademijai ar licėjaus palestrai, nepateikia anų dialektinių teiginių publikai, kuri lygiai taip pat jų nesupras, kaip ir jie patys, ir juose regės tik teisingumo ir neteisingumo, gėrio ir blogio skirtumo panaikinimą, publikai, kuriai nevalia jų vertinti, kaip nevalia atiduoti teisti lėkštų estetų forumui, sakysim, senovės dialektikų, Zenono ir kitų elėjiečių minčių.

Sava valia sužadinama tik dėl to, kad meilė žmoguje įgytų medžiagos arba priešpriešą, kur ji galėtų reikštis. Kiek patybė, atsiplėšdama nuo gėrio, yra blogio pradas, tiek pagrindas, žinoma, sužadina galimą blogio pradą, bet ne patį blogį ir ne paskatą blogiui. Tačiau ir šitas sužadinimas vyksta ne laisva Dievo valia: Dievas pagrinde juda ne savo valia arba pagal tai, ką sako jo širdis, o tik pagal tai, kokios jo savybės.

Todėl tas, kuris imtų teigti, jog Dievas pats norėjęs blogio, turėtų šio teiginio pamato ieškoti saviraiškoje kaip kūrimo akte; šiaip jau dažnai buvo reiškiama mintis, jog tas, kuris norėjo pasaulio, turėjo norėti ir blogio. Bet darydamas tvarką chaoso gimdomoje sumaištyje ir tardamas į gamtą savo amžinosios vienovės žodį, Dievas iš tikrųjų priešinosi tamsai ir netvarkingam bepročio prado judėjimui ištarė žodį, tapusį pastoviu centru ir amžinu žiburiu. Vadinasi, kūrimo valia tiesiogiai buvo

* *Kleeblatt hellenistischer Briefe*, II, S. 196.

8*

tiktai valia šviesai, o drauge su ja ir gėriui pagimdyti, o blogis šita valia nebuvo numatytas nei kaip priemonė, nei netgi, Leibnizo žodžiais tariant, kaip *conditio sine qua non*[45] kaip įmanoma tobulesniam pasauliui*. Jis nebuvo Dievo sprendimo, o juo labiau jo leidimo objektas. Į klausimą, kodėl Dievas, būtinai numatydamas, jog blogis bus bent lydimasis saviraiškos elementas, nenutarė verčiau visai nesireikšti, iš tikrųjų nereikia atsakyti, nes jis būtų tolygus tokia minčiai: kad meilė neturėtų priešpriešos, tegu jos visai nebūna, kitaip tariant, tai, kas yra absoliučiai teigiama, turi būti paaukota tam, kas egzistuoja tik kaip priešprieša, kas yra amžina, turi tapti auka to, kas yra tik laikina. O kad Dievo saviraišką reikia traktuoti ne kaip būtinai savavališką, o kaip doroviniu požiūriu būtiną veiką, kurioje meilė ir gėris yra nugalėję absoliutųjį vidinį gyvenimą, mes jau aiškinome. Vadinasi, jei Dievas norėdamas išvengti blogio nebūtų apsireiškęs, blogis būtų nustelbęs gėrį ir meilę. Leibnizo blogio sąvoka kaip *conditio sine qua non* tinka tik pagrindui – kad šis sužadintų kūrimo valią (tą galimą

* *Tentam. theod.*, p. 139: „Ex his concludendum est, Deum *antecedenter* velle omne *bonum in se*, velle *consequenter optimum* tanquam *finem*; indifferens et malum physicum tanquam *medium*; sed velle tantum *permittere* malum morale, tanquam *conditionem, sine qua non* obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur". – P. 292: „Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, *tanquam medium*, sed tanquam *conditionen sine qua non* – et ideo duntaxat *permitti*"[46]. – Šios dvi citatos išreiškia visos Leibnizo *Teodicėjos* esmę.

blogio pradą) kaip sąlygą, kuriai esant meilės valia tik ir gali virsti tikrove. Kodėl Dievas nekliudo pagrindo valiai arba jos nepanaikina, taip pat jau kalbėjome. Tai reikštų, kad Dievas pašalina savo egzistavimo sąlygą, t.y. savo paties asmenybę. Taigi, kad nebūtų blogio, turėtų nebūti ir paties Dievo.

Kito priekaišto, nukreipto ne tik prieš šią pažiūrą, bet ir prieš bet kokią metafiziką, esmę sudaro tai, kad, jei Dievas ir nenorėjo blogio, jis vis dėlto toliau veikia nusidėjėlyje, teikdamas jam jėgų daryti bloga. Tam priekaištui, darant deramą skirtumą, galima visiškai pritarti. Būties pirminis pradas toliau veikia ir blogyje, panašiai kaip ligos atveju dar lieka ir sveikatos; ir net labiausiai suardytas ir sugadintas gyvenimas išlieka ir toliau dar juda Dieve, nes jis – būties pamatas. Tačiau Dievą jis jaučia kaip žudantį pyktį ir dėl pagrindo traukos yra stumiamas į vis didesnę įtampą vienovės atžvilgiu, kol susinaikina ir prieina paskutinę krizę.

Po viso to, kas pasakyta, vis dar lieka klausimas: ar blogis kada nors pasibaigia ir kaip? Ar kūrimas apskritai turi galutinį tikslą ir, jei taip, kodėl jis nepasiekiamas tiesiogiai? Kodėl tobulybės nėra iš pat pradžių? Į tai nėra kito atsakymo, kaip tas, kurį mes jau davėme: todėl, kad Dievas yra gyvenimas, o ne tik būtis. Bet kiekvienas gyvenimas turi savo likimą, jis paklūsta kančiai ir tapsmui. Vadinasi, ir tam Dievas pasidavė savanoriškai jau tada, kai, norėdamas tapti asmenybe, atskyrė šviesos ir tamsos pasaulius. Būtis

jaučia save tik tapsme. Būtyje, suprantama, tapsmo nėra, priešingai, tapsme būtis vėlgi duota kaip amžinybė, bet kad būtis per priešybę virstų realybe, yra būtinas tapsmas. Be žmogaus kančias patiriančio Dievo sąvokos, bendros visoms pirmykščių laikų misterijoms ir dvasinėms religijoms, lieka nesuprantama visa istorija. Taip pat ir Biblija skiria apraiškos tarpsnius ir tolimoje ateityje numato laiką, kai Dievas bus viskas visame kame, t.y. kai jis bus visiškai tapęs tikrove. Pirmas kūrimo tarpsnis – apie tai jau kalbėjome – yra šviesos pagimdymas. Šviesa, arba idealusis pradas, yra, kaip amžinoji tamsiojo prado priešprieša, kūrimo žodis, išvaduojantis pagrinde slypintį gyvenimą iš nebūties, jo potenciją paverčiantis aktu. Viršum žodžio iškyla dvasia, ir jinai yra pirmoji esybė, suvienijanti tamsos ir šviesos pasaulius ir abu pradus pajungianti sau, kad taptų realybe ir asmenybe. Bet į šitą vienovės atsiradimą reaguoja pagrindas ir įtvirtina pradinę dvejybę, bet tik dėl to, kad vis labiau didintų priešpriešą ir galutinai atskirtų gėrį nuo blogio. Pagrindo valia turi likti laisva, kol visa tai bus įvykdyta, kol viskas taps realybe. Jeigu ji būtų buvusi pajungta anksčiau, gėris kartu su blogiu taip ir būtų slypėjęs joje. Bet gėrį būtina ištraukti iš tamsos ir aktualizuoti, kad jis amžinai gyventų su Dievu, o blogį – atskirti nuo gėrio, kad jis amžiams būtų nustumtas į nebūtį. Nes tatai yra galutinis kūrimo tikslas: kad tai, kas negalėtų dėl savęs būti, dėl savęs būtų, ištraukta iš tamsos kaip nuo Dievo nepriklausomo pagrindo į

egzistenciją. Tuo grindžiama gimimo ir mirties būtinybė. Dievas perduoda idėjas, neturėjusias jame savarankiško gyvenimo, patybei ir nesamybei, kad, pašaukus jas iš ten į gyvenimą, jos vėl būtų jame kaip nepriklausomai egzistuojančios*. Taigi pagrindas, būdamas laisvas, atlieka skyrimo ir lėmimo (κρίσις) funkciją ir tuo visiškai aktualizuoja Dievą. Nes blogis, jeigu jis visai atskirtas nuo gėrio, jau *nebėra* blogis. Jis galėjo veikti tik piktnaudžiaudamas gėriu, kuris, pats savęs nesuvokdamas, glūdėjo jame. Gyvenime jis dar naudojosi išorinės gamtos jėgomis, kurių padedamas mėgino kurti ir tuo netiesiogiai prisidėjo prie Dievo gėrio. O mirdamas jis visai atsiskiria nuo bet kokio gėrio ir, nors išlieka kaip geismas, kaip amžinas tikrovės troškulys, bet išsiveržti iš potencijos būsenos nepajėgia. Todėl jo būsena yra nebūties būsena, kuomet be perstojo naikinamas aktyvumas arba tai, kas jame aktyvumo siekia. Todėl ir baigtinės visapusės tobulybės idėjos realizacijai visai nereikia blogio perversti į gėrį (atstatyti visus dalykus), nes blogis yra tik tiek blogis, kiek jis išeina už potencialumo ribų, o grąžintas į nebūtį arba į potencijos būseną, jis yra tai, kas visuomet turėjo būti – bazė, pavaldus elementas, ir toje būsenoje jis jau nebeprieštarauja nei Dievo šventumui, nei jo meilei. Todėl Dievo reiškimosi pabaiga – tai blogio atstūmimas nuo gėrio, jo paskelbimas

* *Philosophie und Religion*. – Tübingen, 1804, S. 73.

visiškai nerealiu. Ir priešingai: iš pagrindo ištrauktas gėris susiejamas į amžiną vienovę su pirminiu gėriu; visa, kas gimė iš tamsos į šviesą, jungiasi prie idealaus prado kaip dalys jo kūno, kuriuo pirminis gėris visiškai realizuojamas ir dabar yra absoliučiai asmeniška esybė. Tol, kol gyvavo pradinė dvejybė, pagrinde viešpatavo kūrimo žodis, ir šis kūrimo tarpsnis nesibaigia per visus kitus periodus iki pat galo. Bet jei dvejybė dėl gėrio atskyrimo sunaikinta, tai žodis, arba idealusis pradas, pajungia save ir su juo susiliejusią realybę dvasiai, ir toji kaip Dievo sąmonė vienodai gyvena abiejuose praduose; panašiai kaip Šventajame Rašte sakoma apie Kristų: „Jis gi turi karaliauti ir paguldyti po savo kojomis visus priešus“ [47]. „Kaip paskutinis priešas bus sunaikinta mirtis“[48] (nes mirtis buvo reikalinga tik tam, kad gėris ir blogis atsiskirtų vienas nuo kito: gėris turi mirti, kad atsiskirtų nuo blogio, o blogis – kad atsiskirtų nuo gėrio). „Kai jam bus visa pajungta, tuomet ir pats Sūnus nusilenks tam, kuris buvo viską jam pajungęs, kad Dievas būtų viskas visame kame“[49]. Juk ir dvasia dar nėra pats didžiausias dalykas; ji tėra dvasia arba meilės dvelksmas. Visko viršūnė – meilė. Ji yra tai, kas buvo anksčiau, nei buvo (skyrium vienas nuo kito) pagrindas ir tai, kas egzistuoja, bet dar nebuvo meilė, o – kaip čia pasakius?

Pagaliau priėjome prie paties svarbiausio viso tyrimo dalyko. Jau seniai ausyse skamba klausimas: kam

reikalingas tas pirma darytas skirtumas tarp esybės kaip pagrindo ir esybės kaip egzistencijos? Juk arba tarp jų abiejų nėra nieko bendra ir turime pripažinti absoliutų dualizmą, arba tokio bendrumo esama ir tada jos abi galutinėje analizėje vėl susilieja. Tuomet turime vieną esybę visoms priešybėms, absoliučią šviesos ir tamsos, gėrio ir blogio tapatybę ir visus tuos absurdiškus padarinius, su kuriais neišvengiamai susiduria kiekviena proto sistema ir kurie seniai įrodyti taip pat ir šiai sistemai.

Ką mes pirmiausia postuluojame, jau aiškinome: *pirm* pagrindo ir viso, kas egzistuoja, vadinasi, apskritai pirm bet kokios dvejybės turi būti kokia nors esybė; kaip ją kitaip pavadinti, jei ne pirminiu pagrindu arba, tiksliau, *bepagrindybe (Ungrund)*[50]? Kadangi ta esybė yra pirmesnė už visas priešpriešas, tai priešybių negalima joje nei skirti, nei jos gali iš viso kaip nors joje būti. Todėl netinka ją apibūdinti kaip tapatybę, ją reikia vadinti abiejų pradų absoliučiu *nesiskyrimu*. Dauguma filosofų, kai jie analizuodami prieina iki tos vietos, kai turi pripažinti, jog visos priešybės išnyko, pamiršta, kad jų iš tikrųjų nebėra, ir vėl jas primeta nesiskyrimui, kuris juk ir atsirado dėl to, kad tos visai liovėsi egzistavusios. Nesiskyrimas nėra priešybių padarinys, jos neglūdi jame ir *implicite*, jis yra savita, su jokiomis priešybėmis nesusijusi esamybė, kurioje jos visos išnyksta; jis yra ne kas kita, kaip priešybių nebuvimas ir todėl

neturi kito predikato, kaip bepredikatiškumą, bet dėl to nėra niekas arba nedaiktas. Vadinasi, tie filosofai arba iš tikrųjų mano pirm bet kokio pagrindo esant bepagrindybę, arba nesiskyrimą, – tada ji neturi nei gera, nei bloga (į tai, kad šiuo požiūriu išvis netinka kelti klausimo dėl gėrio ir blogio priešpriešos, mes tuo tarpu nesigiliname), ir jie negali jai priskirti nei viena, nei kita, nei abiejų kartu, arba jie pripažįsta gėrį ir blogį ir drauge pripažįsta ir dvejybę, taigi jau nebe bepagrindybę, arba nesiskyrimą. Kad pastaroji mintis būtų suprantamesnė, pridursime štai ką. Nei tai, kas realu ir idealu, nei tamsa ir šviesa – nesvarbu, kaip tuos pradus vadinsime – niekuomet negali būti priskirti bepagrindybei *kaip priešybės.* Bet niekas netrukdo jų čia postuluoti kaip nepriešybių, t.y. atsietai ir kaip esančių kiekviena sau, tačiau tuo pripažįstama dvejybė (tikras pradų dvejumas). Pačioje bepagrindybėje nėra nieko, kas tam kliudytų, nes kaip tik todėl, kad abiejų atžvilgiu visiškai nesiskiria, ji jiems abiem abejinga. Jeigu bepagrindybė būtų abiejų pradų absoliuti tapatybė, tai ji turėtų būti abu pagrindai *drauge,* kitaip sakant, abu pradai turėtų būti laikomi ją sudarančiomis *priešybėmis,* ir dėl to vėl sudarytų vienovę. Taigi iš to „nei – nei“, arba nesiskyrimo, išsiveržia dvejybė (esanti visai kas kita nei priešprieša, nors iki šiol mes, dar nepasiekę šios analizės taško, apie juos abu ir kalbėjome kaip apie lygiareikšmius dalykus), o *be* nesiskyrimo, t.y. *be*

bepagrindybės, nebūtų pradų dvejumo. Vadinasi, užuot šią skirtybę panaikinusi, kaip buvo manoma, bepagrindybė ją tik teigia ir patvirtina. Pagrindo ir to, kas egzistuoja, skyrimas buvo toli gražu ne vien loginė arba pagalbinė priemonė, pasitelkta tam, kad paskui vėl būtų palaikyta netikra, priešingai – jis buvo labai realus, šiuo rimčiausiu požiūriu tikrai patikimas ir visai suprantamas.

Dabar, po šito dialektinio aiškinimo, savo mintį galime visiškai tiksliai nusakyti taip. Ir pagrindo, ir to, kas egzistuoja, esybė gali būti tik tai, kas yra *pirm* bet kokio pagrindo, vadinasi, mūsų jau nagrinėtas absoliutas, bepagrindybė. Tačiau bepagrindybė (kaip įrodyta) negali būti tokia, neskildama į du vienodai amžinus pradus: ne taip, kad ji būtų ir vienu, ir kitu *tuo pačiu metu*, o taip, kad ir viename, ir kitame jos būtų *vienodai*, t.y. kiekviename prade būtų visuma arba sava esybė. Bepagrindybė skaidosi į du vienodai amžinus pradus tik dėl to, kad ir vienas, ir kitas pradas, kurie joje, kaip bepagrindybėje, negalėjo būti tuo pačiu metu ir sudaryti vienovės, susilietų į viena per meilę, kitaip sakant, bepagrindybė skyla tik dėl to, kad būtų gyvenimas ir meilė, ir asmeniška būtis. Nes meilės nėra nei nesiskyrime, nei ten, kur sujungtos priešybės, kurioms sujungimas reikalingas būčiai, – meilės (kartojant jau sakytus žodžius) paslaptis ta, kad ji sujungia tokias priešybes, kurių kiekviena galėtų egzistuoti pati sau ir

vis dėlto neegzistuoja ir negali be kitos*. Todėl, kai tik bepagrindybėje atsiranda dvejybė, atsiranda ir meilė, sujungianti būčiai tai, kas egzistuoja (kas idealu), su pagrindu. Bet pagrindas lieka laisvas ir nepriklausomas nuo žodžio iki galutinio, visiško skilimo. Tada jis skyla panašiai, kaip žmoguje skyla pradinis troškimas, kai žmogus prieina prie aiškumo ir įsitvirtina kaip tvari būtybė: visa, kas tame troškime yra tikra ir gera, pakyla į sąmonės šviesą, o visa kita, kas netikra ir nešvaru, panyra amžiams į tamsą, kad visą laiką liktų tamsiu patybės pagrindu, savo gyvenimo proceso *caput mortuum*[51] ir potencija, niekuomet negalinčia virsti aktu. Tuomet viskas paklūsta dvasiai: tai, kas egzistuoja, ir egzistencijos pagrindas dvasioje sudaro vienovę; dvasioje iš tikrųjų ir viena, ir kita yra tuo pačiu metu; arba dvasia – tai abiejų absoliuti tapatybė. Tačiau viršum dvasios yra pradinė bepagrindybė, kuri jau nebe abiejų pradų nesiskyrimas (abejingumas), bet vis dėlto ir ne tapatybė, o visuotinė, visa ko atžvilgiu vienoda ir vis dėlto niekieno nepaliesta vienovė, absoliučiai nepriklausoma ir vis dėlto viską persmelkianti geradarystė, vienu žodžiu – meilė, kuri yra viskas visame kame.

Taigi tas, kuris ims teigti (kaip pirma), jog šioje sistemoje esąs vienas pradas viskam, jog ta pati esybė viešpataujanti ir tamsiame gamtos pagrinde, ir amžinoje

* Aphorismen über die Naturphilosophie. – *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*. Bd. 1, H. 1, Aphor. 162, 163.

aiškybėje, ta pati esybė lemianti ir daiktų šiurkštumą bei atskirybę, ir vienovę bei švelnumą, būtent tai, kas meilės valia viešpatauja gėryje, o pykčio valia – blogyje, turėtų – nors visa, ką sako, yra visiškai teisinga – nepamiršti, kad viena esybė savo dviem veikimo būdais tikrai skyla į dvi esybes, kad vienoje ji yra *tik* egzistavimo pagrindas, o kitoje – tik esybė (ir todėl tik ideali); be to, kad tiktai Dievas kaip dvasia yra abiejų pradų absoliuti tapatybė, bet tik dėl to ir tiek, kiek vienas ir kitas *paklūsta* jo asmenybei. Na, o tas, kuris šios pažiūros esmėje įžvelgtų absoliučią gėrio ir blogio tapatybę, parodytų visišką neišmanymą, nes gėris ir blogis visai nesudaro pirminės priešpriešos, o apie dvejybę nėra ko ir kalbėti. Dvejybė esti tada, kai dvi esybės tikrai sudaro priešpriešą. Bet blogis nėra esybė, jis yra neesybė *(Unwesen)*, kuri įgyja realybę tik būdama priešybe, o ne pati savaime. Taip pat ir absoliuti tapatybė, meilės dvasia, yra ankstesnė už blogį, nes blogis gali rastis, tik sudarydamas su ja priešpriešą. Dėl tos priežasties blogis negali būti apimtas ir absoliučios tapatybės – jis amžinai lieka jos atstumtas ir į ją neįeina*.

Pagaliau jei kas užsigeistų šią sistemą pavadinti panteizmu dėl to, kad absoliute, į kurį žiūrima kaip į savaiminį dalyką, išnyksta visos priešybės, tai tegu

* Iš to matyti, kaip keista reikalauti, kad gėrio ir blogio priešprieša būtų išaiškinta, vos ėmus kalbėti apie pradmenis. Tokia mintis gali ateiti į galvą tik tam, kas gėrį ir blogį laiko tikra dvejybe, o dualizmą – tobuliausia sistema.

daro sau į sveikatą*. Mes su malonumu leidžiame kiekvienam aiškinti laiką ir tai, kas jame vyksta, kaip jis nori. Pavadinimas nieko nereiškia, svarbu dalyko esmė. Bergždžia yra polemika, kai, remiantis vien bendromis filosofinių sistemų sąvokomis, puolama viena konkreti sistema, kuri dėl to, kad su tomis sistemomis turi kai kurių sąlyčio taškų, nors kiekvienu iš jų jos nuostatos savitos, buvo su jomis supainiota, – apie tokios

* Niekas negali labiau negu šio darbo autorius pritarti p. F. Schlegelio pageidavimui, išsakytam žurnale *Heidelberger Jahrbücher* (H. 2, S. 242), kad Vokietijoje pagaliau liautųsi negarbingas panteistinis miglos pūtimas, juo labiau kad p. Schlegelis turi galvoje dar ir estetines svajones bei išsigalvojimus, o mes prie tos miglapūtystės priduriame ir nuomonę, neva spinozizmas – tai vienintelė protą patenkinanti sistema. Tiesa, Vokietijoje, kur filosofinių sistemų gamyba darosi literatūriniu verslu ir daugelis, kuriems gamta pašykštėjo proto net kasdieniškiems dalykams suprasti, jaučiasi pašaukti dalyvauti filosofijos procese, labai nesunku skleisti klaidingą nuomonę arba imti pūsti į akis miglą. Ramina tik suvokimas, jog asmeniškai niekuomet neskatinome tokių reiškinių, nerėmėme jų ir todėl drauge su Erazmu (nors šiaip su juo neturime nieko bendra) galime pasakyti: „Semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos“[52]. Šio darbo autorius niekuomet nesistengė kurti kokią nors grupę, norėdamas apriboti kitų, o juo labiau savo paties tyrimo laisvę, kurios šalininku jis skelbėsi iki šiol esąs ir visados ketina būti. Dėstymo ir įrodinėjimo pobūdžio, nusistatyto šiame veikale – nors išorine forma jis ir nėra pokalbis, bet mintys kyla ir plaukia tarsi šnekantis, – bus ir ateityje laikomasi. Kai ką galima buvo aiškiau ir tiksliau formuluoti, kai ką labiau apsaugoti nuo galimo klaidingo aiškinimo. Iš dalies autorius to nedarė sąmoningai. Kas negali ar nenori priimti jo minčių tokių, kaip jis jas pateikė, tegu neima nieko – tepasiieško kito šaltinio. Bet galbūt neprašyti sekėjai ir priešininkai skirs šiam darbui tiek pat pagarbos, kiek skyrė ankstesniam, panašaus turinio veikalui, pavadintam *Filosofija ir religija*, visiškai jį ignoruodami; pirmuosius taip pasielgti paskatino, be abejo, ne tiek pratarmės grasinantys žodžiai ar rašymo maniera, kiek pats turinys.

polemikos nevaisingumą mes jau užsiminėme šio veikalo pradžioje. Šitaip galima iškart, net nemirktelėjus, teigti, kad, pavyzdžiui, štai ta sistema skelbia daiktų imanenciją Dieve; ir vis dėlto, sakysim, mūsų sistemos atžvilgiu tai būtų tušti žodžiai, nors visai neteisingais jų irgi nepavadinsi. Juk pakankamai aiškinome, jog visos gamtos būtybės egzistuoja tik pagrinde, arba savo ir proto vienovės dar nepasiekusiame pradiniame troškime, vadinasi, Dievo atžvilgiu jos tėra periferinės esybės. Tik žmogus yra Dieve ir kaip tik tuo buvimu yra pajėgus laisvei. Jis vienas yra centrinė esybė ir todėl privalo likti centre. Jame sukurti visi daiktai, ir tik per žmogų Dievas priima gamtą, sujungia ją su savimi. Gamta – tai pirmasis, arba Senasis, Testamentas, nes daiktai čia tebėra ne centre ir todėl paklūsta įstatymui. O žmogus – tai naujos sąjungos pradžia; per jį kaip tarpininką – nes jis pats su Dievu susijęs – Dievas (po paskutiniojo skyrimo akto) priima gamtą ir padaro *savimi*. Taigi žmogus yra gamtos išgelbėtojas, į jį nukreipti visi jos pavyzdžiai. Žodis, kuris realizuojamas žmoguje, gamtoje gyvuoja kaip tamsus, pranašiškas (dar ne visai ištartas) žodis. Iš čia ir tie ženklai, kurie pačioje gamtoje lieka nepaaiškinti ir kuriuos tik žmogus paaiškina. Iš čia ir bendras priežasčių tikslingumas, kuris darosi suprantamas, remiantis taip pat tik šiuo požiūriu. Todėl tam, kuris visas tas tarpines nuostatas praleidžia arba jų nepastebi, neigti vieni juokai. Šiaip jau patogus dalykas – tai gryna istorinė kritika. Čia nereikia nieko

pateikti savo, paties sugalvotų samprotavimų; galima ramiausiai laikytis patarimo: *Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso*[53]. Bet neišvengiama ir savavališkų, neįrodytų prielaidų. Sakysim, kad būtų įrodyta, jog galimi tik du blogio aiškinimo būdai – dualistinis, pagal kurį pagrindinę blogio esybę, nesvarbu, kiek ir kokių ji turi modifikacijų, manoma esant šalia gerosios arba šiai pavaldžią, ir kabalistinis, aiškinantis blogį emanacija arba atkritimu, – ir todėl visos kitos sistemos gėrio ir blogio skirtumą privalančios pašalinti, taigi, kad tai būtų įrodyta, prireiktų nei daugiau, nei mažiau, o visos, gerai apgalvotos ir išplėtotos, filosofijos pastangų. Sistemoje kiekviena sąvoka turi savo specifinę vietą, vien tik kurioje ji galioja ir kuri apibrėžia jos reikšmę ir ribas. Tad kaipgi gali tas, kuris neįsigilina į esmę, o tik išplėšia iš konteksto pačias bendriausias sąvokas, teisingai spręsti apie visumą? Taip mes pažymėjome atitinkamą sistemos tašką, kur nesiskyrimo sąvoka – vienintelė, tinkanti absoliutui. Jei ta sąvoka traktuojama kaip bendra, iškraipoma visuma; galima daryti išvadą, kad ši sistema neigia aukščiausiosios esybės asmeniškumą. Į šitą dažnai girdimą priekaištą ir į kai kuriuos kitus mes iki šiol nieko neatsakėme, bet manome, jog šiame veikale pirmą kartą aiškiai apibūdinome Dievo asmeniškumo sąvoką. Bepagrindybėje arba nesiskyrime jokio asmeniškumo, be abejo, nėra, bet ar pradinis taškas yra visuma? Dabar kviečiame tuos, kurie taip lengvai mums priekaištavo, pareikšti

dėl šios sąvokos, remiantis savo pažiūromis, nors šį tą suprantama. Šiaip jau visur pastebime, kad Dievo asmenybę jie traktuoja kaip nesuvokiamą ir jokiais būdais nepaaiškinamą, ir yra visai teisūs, nes tas abstrakčias sistemas, kuriose išvis joks asmenybiškumas neįmanomas, laiko vienintelėmis, patenkinančiomis protą; dėl to, matyt, jie ir priskiria jas kiekvienam, kuris neniekina mokslo ir proto. O mes, priešingai, manome, jog kaip tik fundamentinės sąvokos turi būti aiškiai proto suvokiamos, nes vien taip jos gali tapti tikrai mums artimomis, priimtinomis ir mumyse įsitvirtinti. Taip, mes einame dar toliau ir kartu su Lessingu esame įsitikinę, kad jei žmonių giminei norima pagelbėti, tai apreiškimo tiesas reikia būtinų būtiniausiai paversti proto tiesomis*. Mes irgi neabejojame, jog protas visiškai pajėgus atskleisti kiekvieną galimą klaidą (taip pat ir grynai dvasiniuose dalykuose) ir, vertinant filosofines sistemas, visai nereikalinga eretikų teisėjo poza**. Į istoriją perkeltas absoliutus gėrio ir blogio dualizmas, pagal kurį visuose žmogaus dvasios reiškiniuose ir kūriniuose viešpatauja arba vienas, arba kitas pradas ir todėl yra tik dvi sistemos ir dvi religijos – absoliučiai gera ir visiškai bloga, nuomonė, kad viskas prasidėję nuo švarybės ir skaidrumo, o visa paskesnioji raida (kuri

* G. E. Lessing. *Erziehung des Menschengeschlechts*. § 76.

** Ypač kai priešininkai nori aiškintis *pažiūras*, o reikėtų kalbėti tik apie palaimą teikiančias tiesas.

9. 459

juk buvo reikalinga iki galo atskleisti pirmojoje vienovėje glūdėjusias sudedamąsias dalis, o kartu ir pačią vienovę) buvusi vien gedimas ir iškraipymai, – visa šitoji pažiūra kritikai yra ne kas kita, kaip tas aštrus Aleksandro kardas, kai norima visur be vargo perkirsti Gordijo mazgą, bet istorijai ji įbruka labai jau neliberalų ir itin ribotą požiūrį. Buvo laikas, ankstesnis negu įvyko minėtasis skilimas, buvo pasaulėžiūra ir religija, kuri, nors ir priešinga absoliutinei religijai, vis dėlto radosi iš savojo pagrindo, o ne klastodama absoliutinę. Šventenybė[54], imant ją istoriniu aspektu, yra tokia pat pirminė kaip ir krikščionybė ir, nors tėra aukštesniosios religijos pagrindas ir bazė, nėra kilusi iš nieko kito.

Šitie samprotavimai grąžina atgal į mūsų pradinį tašką. Sistema, prieštaraujanti švenčiausiems jausmams, sielai ir dorovinei sąmonei, niekuomet negali vadintis, bent jau pagal šią savybę, proto sistema, – jai tinka tik neproto sistemos vardas. Priešingai, sistema, kurios laikydamasis protas tikrai save pažintų, turi vienyti visus dvasios ir širdies, dorovinio jausmo ir griežčiausio mąstymo reikalavimus. Polemika, nukreipta prieš protą ir mokslą, suteikia, žinoma, tam tikro iškilnaus bendrumo, bet palieka nuošaly tikslias sąvokas, todėl mes lengviau galime numanyti jos ketinimus, bet ne tikrąją prasmę. Vis dėlto baiminamės, jog ir išaiškinę ją nieko ypatinga joje nerasime. Ir labai vertindami proto galią, vis tiek netikime, kad dėl gryno proto kas nors taptų, pavyzdžiui, dorovingu, didvyriu ar apskritai didžiu

žmogumi; ypač nelenda į galvą, kad, kaip ne kartą teko girdėti, žmonių giminės tęsimo pamatas – tai protas. Tik asmenybėje esama gyvenimo; ir kiekviena asmenybė remiasi tamsiu pagrindu, kuris, aiškus daiktas, turi būti ir pažinimo pagrindas. Tačiau tiktai protas suformuoja ir pakylėja iki akto tai, kas slypi šitame pagrinde kaip potencija. Šitai gali įvykti tik dėl skyrimo, vadinasi, tik per mokslą ir dialektiką, kurie, kaip mes įsitikinę, vieni įtvirtins ir visiems laikams padės pažinti sistemą, pasirodydavusią dažniau, nei mes manome, bet vis dingdavusią, visų mūsų vaizduotėje iškylančią, bet niekieno ištisai nesuvoktą. Panašiai kaip kasdieniame gyvenime mes šiaip jau pasitikime tik tvirtu protu ir pasigendame tikro jautrumo tų, kurie nuolat mums savo jausmą stengiasi rodyti, taip ir tais atvejais, kai turime reikalą su tiesa ir pažinimu, patybė, pasiekusi tik jausmo lygmenį, negali įgyti mūsų pasitikėjimo. Jausmas puikus tol, kol lieka pagrinde, bet ne tada, kai pasidaro akivaizdus, kai užsigeidžia tapti esme ir viešpatauti. Jei, kaip puikiai yra pasakęs Franzas Baaderis, veržimasis į pažinimą yra nepaprastai panašus į dauginimosi instinktą*, tai ir pažinime esama kažko panašaus į padorumą ir gėdą, bet taip pat ir į nepadorumą ir begėdiškumą – savotiškas gašlus geidulys, kai nerimtai ir be meilės graibomasi visko be jokio noro ką nors

* Žr. anksčiau minėtą darbą žurnale *Jahrbücher der Medicin*. B. 3, H. 1, S. 133.

daryti ir kurti. Mūsų asmenybės saitas – tai dvasia, ir jei tik abiejų pradų darbinė jungtis gali tapti kūrybiška ir produktyvi, tuomet tikras užsidegimas yra veiksmingas kūrybiško ir produktyvaus meno bei mokslo akstinas. Kiekvienas įkvėpimas reiškiasi savotiškai; esama ir tokio įkvėpimo, kuris reiškiasi potraukiu į dialektikos meną – tikras mokslinis užsidegimas. Todėl egzistuoja ir dialektinė filosofija, kuri, apibrėžta kaip mokslas, yra atskirta, pavyzdžiui, nuo poezijos ir religijos, ir gyvuoja visiškai pati sau, – čia jokiu būdu ne vienas katilas, kur galima sumesti viską iš eilės, kaip norėtų tie, kurie daugybėje rašinių stengiasi maišyti viską su viskuo. Sakoma, kad refleksija esanti priešiška idėjai; bet didžiausias tiesos triumfas kaip tik yra tai, kad ji vis dėlto pergalingai iškyla iš kraštutinio padalijimo ir atskyrimo. Protas žmoguje yra ne kas kita, kaip, mistikų žodžiais tariant, *primum passivum*[55] Dieve arba pradinė išmintis, kurioje visi daiktai egzistuoja kartu ir vis tiek skyrium, sudaro vienovę ir vis tiek kiekvienas yra savaip laisvas. Protas, skirtingai negu dvasia, nėra veika, jis – ne absoliuti abiejų pažinimo principų tapatybė, o nesiskyrimas, tiesos matas ir tarsi jos buveinė, rami vieta, kur priimama pirminė išmintis, pagal kurią, žvelgdamas į ją kaip į pirmavaizdį, turi kurti intelektas. Filosofijos pavadinimas kilęs iš meilės kaip visuotinio įkvėpimo prado ir, antra vertus, iš tos pirminės išminties, kuri yra jos tikrasis tikslas.

Atėmus iš filosofijos dialektinį principą, t.y. skiriantį ir kaip tik dėl to organiškai tvarkantį ir kuriantį intelektą,

ir dauge su juo – pirmavaizdį, į kurį visą laiką nukreiptos jo akys, joje neliks nei saiko, nei tvarkos, ir ji nebeturės, žinoma, kitos išeities, kaip ieškoti istorinės orientacijos ir savo šaltiniu bei gaire daryti *tradiciją*, apie kurią atitinkamoje vietoje jau anksčiau buvome užsiminę. Tuomet ateis laikas, kai ir filosofijai bus ieškoma istorinės normos bei pamato, panašiai kaip pas mus buvo ketinama pagrįsti poeziją, tiriant visų tautų poetinę kūrybą. Reikšdami didžiausią pagarbą istorijos tyrimų giliamintiškumui, tikimės parodę, jog nepritariame *kone* visuotinei nuomonei, kad žmogus tik palengva perėjęs nuo aklo gyvuliško instinkto prie proto. Ir vis dėlto manome, jog arčiau tiesos esame mes, ir mūsų laikais iškilusių problemų sprendimo, pirm dairantis tokių tolimų šaltinių, reikia iš pradžių ieškoti mumyse pačiuose, mūsų pačių dirvoje. Laikai, kai buvo tikima vien istorija, praėjo; jie pasibaigė tada, kai buvo duota tiesioginio pažinimo galimybė. Mes disponuojame kur kas senesne apraiška negu bet kokia rašytinė; tai – gamta. Joje esama pirmavaizdžių, kurių dar joks žmogus neišaiškino, o rašytinės apraiškos pirmavaizdžiai jau seniai įsikūniję ir išaiškinti. Jei būtų atverti keliai tai nerašytinei apraiškai suprasti, tai vienintelė tikra religijos ir mokslo sistema iškiltų prieš mus ne skurdžiu, sudėliotu iš keleto filosofinių ir kritinių sąvokų pavidalu, o visa tiesos ir gamtos didybe. Dabar ne metas vėl kelti senas priešpriešas, o reikia ieškoti to, kas į jokias priešpriešas neįeina ir yra šis tas daugiau negu jos.

Po šio veikalo bus dar kitų, kuriuose palaipsniui atskleisime filosofijos idealiosios dalies visumą.

PAAIŠKINIMAI

[1] Šios tezės iš pradžių sudarė dalį F. W. Schellingo *Filosofinių raštų* pirmo tomo (*Schellings philosophische Schriften.* Erster Band. Landshut, 1809), kur šis veikalas pirmą kartą buvo paskelbtas, pratarmės (leidėjo pastaba).

[2] Žr. „Darstellung meines Systems der Philosophie", 1801 ir „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie", 1802. Žurnalas *Zeitschrift für speculative Physik* ėjo tik dvejus metus.

[3] *Philosophie und Religion.* Tübingen, 1804.

[4] Sextus Empiricus. *Adversus Grammaticos.* L. I, c. 13, p. 283.

[5] F. Schlegel. *Über die Sprache und Weisheit der Indier.* Heidelberg, 1808.

[6] Iš esmės (*lot.*).

[7] *K. L. Reinholdas* (1758–1823) – žymus savo meto filosofas, Jenos ir Kylio universitetų profesorius, komentavo ir propagavo I. Kanto

filosofiją, ypač jo etines pažiūras (*Laiškai apie Kanto filosofiją*, 1790–1792), plėtojo pažinimo teoriją (*Apie filosofinio pažinimo pagrindą*, 1791), mėgino J. G. Fichte's mokslo teorijos esmę perteikti remdamasis F. H. Jakobi'o dogmatika (*Apie naujausios filosofijos paradoksus*, 1799; *Apie tikėjimą Dievu*, 1799).

8 *A. Višovatas* (1608–1678) - vienas iš 1658–1660 m. iš Lenkijos išvarytų žymiausių socinistų. G. W. Leibnizas stengėsi paneigti A. Višovato silogizmus, kuriais tas įrodinėjo Švenčiausiosios Trejybės dogmos nepagrįstumą (žr. G. W. Leibnizo str. „Responsio ad objectiones Wissowatii contra trinitatem et incarnationem Dei altissimi").

9 Krinta į akis tai, kaip lengvai F. W. J. Schellingas perkelia antikos filosofų pažiūras į savo laikų filosofinę problematiką.

10 Vaistai protui atgauti (*lot.*).

11 Ne tik ne Dieve, bet ir be Dievo (*lot.*).

12 Tobula (*gr.*).

13 F. Schlegelis recenzavo *Heidelbergo literatūriniuose metraščiuose* (1808, t. 1, sąs. 6, p. 139) tris 1806 m. išėjusius J. G. Fichte's darbus: *Apie mokslininko esmę*, *Pagrindiniai dabartinės epochos bruožai* ir *Mokymas apie religiją*.

14 Susitikimu (*lot.*).

15 Gryniausias aktas (*lot.*).

[16] *Zeitschrift für speculative Physik*. Bd. 11, H. 2, S. 54. Tai nuoroda į F. W. J. Schellingo str. „Filosofinės sistemos išdėstymas".

[17] Iš veiksmo (*lot.*).

[18] Pirmesnioji dalis (*lot.*).

[19] Iš esmės (*lot.*).

[20] Dūmus iš žaibo (*lot.*).

[21] *Archėjas* – mistinės gamtos filosofijos sąvoka, reiškianti gyvybingą jėgą, imanentišką kiekvienam gamtos kūnui.

[22] *F. X. Baaderis* (1765–1841) – žymus vokiečių filosofas, studijavęs taip pat mediciną ir inžineriją. F. X. Baaderio filosofija darė įtakos J. G. Fichte'i, F. W. J. Schellingui, G. W. F. Hegeliui. Joje esama iš J. Böhme's ir kai kurių kitų teosofų perimtų pažiūrų, bet pati sistema iš esmės skiriasi nuo kitų panašių filosofinių sistemų. F. X. Baaderio filosofinės sistemos pamatą sudaro pirminė valia ir jos atributai amžinoji idėja ir amžinoji gamta: idėja – tai formos pagrindas, o gamta – medžiagos šaltinis; valia nustato abiejų tarpusavio santykį.

[23] Kartu (*lot.*).

[24] Metafizinio blogio (*lot.*).

[25] Tai nuoroda į G. W. Leibnizo *Teodicėją*, pirmą kartą išleistą 1710 m.

[26] „Mūsų klausia: iš kur blogis? Atsakome: iš gėrio, bet ne iš didžiausio; vadinasi, blogis yra atsiradęs iš gėrio. Mat visos blogybės kyla iš gėrio, bet apskritai išvis nesutinka su tokiu apibūdinimu. – Iš tiesų nelengvai viską paaiškins tas, kuris vieną kartą teisingai suformuluos blogio sampratą *ir pastebės, kad jį nuolat užgriūva koks nors trūkumas* ir kad Dievas savaime yra visapusiškai tobulas; ir juo labiau neįmanoma sukurti neribotus ir nepriklausomus kūrinius negu kitą Dievą".

[27] *Ataksija* – netvarka, netvarkingumas.

[28] *Arijiečiai* – dvasininko Arijaus (apie 256–336), Aleksandrijos kunigo ir teologo, sekėjai, neigę vieną iš oficialiųjų krikščionių bažnyčios dogmų – dogmą apie Dievo tėvo ir Dievo sūnaus esmės tapatumą. Kristus esąs tik tarpinė būtybė tarp Dievo ir pasaulio. Tik dėl dorovinio tobulumo Kristus buvęs išaukštintas iki Dievo. 325 m. Nikėjos visuotiniame bažnyčios susirinkime ir Konstantinopolio susirinkime 381 m. arijiečių mokymas buvo pasmerktas ir paskelbtas erezija. Arijus buvo pašalintas iš kunigų, ištremtas iš Aleksandrijos, o jo raštai sudeginti.

[29] *Monoteletai* – krikščionybės srovė, pripažįstanti, kad Kristus turįs dvi prigimtis – dieviškąją ir žmogiškąją; monoteletizmą kaip ereziją pasmerkė Laterano (649 m.) ir VI visuotinis bažnyčios susirinkimas (608–681 m.).

[30] Augustinas. *Apie valios laisvę.*

[31] Iš nesančių (*gr.*).

[32] Tikriausiai turimas galvoje F. Schleiermacheris, Platono klasikinio vertimo į vokiečių kalbą autorius.

[33] *A. Böckhas* – žymus vokiečių filologas ir istorikas, išleidęs Platono *Timają*.

[34] *Teurgija* – magijos rūšis, siekianti pajungti savo valiai dievų ir dvasių galias.

[35] Tautų maišymasis (*lot.*).

[36] F. W. J. Schelling. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.* – Tübingen, 1803.

[37] Apibrėžimas yra neigimas (*lot.*).

[38] *Apie valios vergovę.*

[39] Tai religinė filosofinė koncepcija ir tikėjimas, kad žmogaus poelgiai ir jo pomirtinis likimas – išganymas arba pasmerkimas – yra Dievo valios iš anksto nulemti. Krikščionybėje šią koncepciją suformulavo Augustinas (354–430), dėl jos truko ilgi teologiniai ginčai; su ja siejasi žmogaus valios laisvės problema. Predestinacijos idėja buvo svarbi reformacijos kovose, ją išpažįsta ir skelbia kalvinizmas.

[40] Valios pusiausvyros (*lot.*).

[41] Turimas galvoje Markas Katonas Vyresnysis (234–149 m. pr. Kr.).

[42] Savo komunikatyvą (*lot.*).

[43] *Alfonsas* X (1221–1284), vadinamas dar Astronomu, Filosofu arba Išmintinguoju *(el Sabio)* – Leono ir Kastilijos karalius (1252–1282), mokyčiausias XIII a. valdovas; baigė rengti tėvo Ferdinando III pradėtą valstybės įstatymų rinkinį, kūrė eilėraščius, parašė vieną chemijos ir vieną filosofijos traktatą, pasirūpino, kad būtų parašyta Ispanijos istorija ir į ispanų kalbą išversta Biblija, globojo mokslą ir mokslininkus. G. W. Leibnizas veikaluose *Apie lemtį* ir *Teodicėja* mini Alfonso Išmintingojo posakį, kad jei jis būtų buvęs Dievo patarėjas, pasaulis būtų buvęs sukurtas geresnis.

[44] *Ps* 17 (18), 27.

[45] Būtina sąlyga (*lot.*).

[46] „Iš to darytina išvada, kad Dievas savaime *pirmine* valia geidžia *gėrio*, *paskesne* valia nori *visa to, kas geriausia*, kaip *tikslo*, o tai, kas indiferentiška ir yra fizinis blogis – kaip *vidurio;* dorovinį blogį jis laiko *galimu* tarsi *sąlyga, be kurios neįmanoma* tai, kas geriausia, taigi galima daryti prielaidą, kad blogis turi tik hipotetinės būtinybės pavadinimą, būtinybės, susijusios su tuo, kas geriausia" (§ 25). – „O dėl ydos pasakytina tai, kad aš jau išaiškinau anksčiau, jog ji nėra Dievo sprendimo objektas, o yra tik *tarsi priemonė*, tačiau lyg *būtina sąlyga* – ir todėl ji *leista*" (§ 230).

[47] 1 *Kor* 15, 25.

[48] 1 *Kor* 15, 26.

[49] 1 *Kor* 15, 28.

[50] *Ungrund* – J. Böhme's terminas: pagrindas kaip absoliuti bepagrindybė ir drauge bedugnė – niekas.

[51] Palaikai (*lot.*).

[52] „Aš visuomet norėjau vienumo ir labiausiai neapkenčiu davusiųjų priesaiką ir priklausančiųjų grupuotėms" (*lot.*).

[53] Atsargiau, prisiekiu dievais! Klastinguose pelenuose slypi ugnis (*lot.*).

[54] Esama nuomonės, jog čia yra korektūros klaida: vietoj žodžio *Heiligtum* – „šventenybė" (*lot.*) turėtų būti *Heidentum* – „pagonybė" (*lot.*).

[55] Pasyvusis pradmuo (*lot.*).

Šelingas F.V.J.

Še35 Žmogaus laisvės esmės ir su ja susijusių dalykų filosofiniai tyrimai / F.W.J. Schelling; [Įž. str. „Laisvės paslaptis", p. 7 – 14, A. Šliogerio]. – V.: Pradai, 1995. –130 p.

ISBN 9986-405-36-X

Egzistenciniame traktate apie laisvę vokiečių klasikinės filosofijos atstovas F.W.J.Schellingas (1775 - 1854) analizuoja laisvę kaip gėrio ir blogio galimybę. Per laisvės analizę atskleidžiama visos būties sąranga ir žmogaus prigimtis.

UDK 14

Friedrich Wilhelm Joseph
Schelling
ŽMOGAUS LAISVĖS ESMĖS IR SU JA SUSIJUSIŲ
DALYKŲ FILOSOFINIAI TYRIMAI

Iš vokiečių kalbos vertė *Alfonsas Tekorius*

Redaktorė *Mimoza Kligienė*
Serijos dailininkė *Ksenija Jaroševaitė*
Dailininkas *Algimantas Dapšys*
Techninė redaktorė *Eugenija Petrulienė*
Korektorė *Irena Čupalienė*
Maketavo *Irena Stukienė*

SL 1573. 1995 03 27. 5 leidyb. apsk. l.
Tiražas 3 500 egz. Užsakymas 459

Išleido UAB „Pradai" leidykla, T.Vrublevskio g. 6, 2600 Vilnius
Spaudė „Spindulio" spaustuvė, Gedimino 10, 3000 Kaunas

Kaina sutartinė

F. W. J. Schellingui laisvė – tai gėrio ir blogio galimybė, glūdinti neišmatuojamoje Dievo gelmėje, o žmogaus laisvė yra tik tos gelmės išsiveržimas į paviršių. Per laisvės analizę atsiskleidžia visos būties sąranga ir žmogaus prigimtis.

M. Heideggeris šį traktatą apie laisvę pavadino giliausiu XIX a. filosofiniu kūriniu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

Ši knyga priklauso
Atviros Lietuvos fondo remiamai serijai,
kurios tikslas – pateikti klasikinius filosofijos ir politinės minties tekstus nuo antikos
iki XIX a.